Corr. Friedrich Nietzsche, *Correspondance*, 4 vols parus (1850-1884), trad. sous la responsabilité de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1986-2015.

Les fragments posthumes sont notés *FP*, sigle accompagné de la date et du numéro du fragment dans l'édition des *OPC*.

Les œuvres de Nietzsche, ci-dessous dans leur ordre chronologique de parution, ont été citées dans les traductions et au moyen des abréviations suivantes :

NT *La Naissance de la tragédie*, trad. P. Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2013.

Aur. *Aurore*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Løve et T. Leydenbach, Paris, GF, 2012.

GS *Le Gai Savoir*, trad. P. Wotling, GF, 1997.

APZ *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Kimè, 2012.

PBM *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF, 2000.

GM *La Généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Le Livre de Poche, 2000. Nous avons cité exceptionnellement la traduction E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF, 1996.

CW *Le Cas Wagner / CId : Crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel / P. Wotling, Paris, GF, 2005.

Ant *L'Antéchrist*, trad. E. Blondel, Paris, GF, 1994.

EH *Ecce Homo / NCW : Nietzsche contre Wagner*, trad. E. Blondel, Paris, GF, 1992.

INTRODUCTION

De l'histoire aux historicités

ÉCRIRE L'HISTOIRE EN PHILOSOPHES

Lorsque l'historien de la philosophie croise les pas de Nietzsche, c'est avec un sourire troublé (pour ne pas dire tourmenté) qu'il découvre le sort que réserve le philosophe et néanmoins philologue à tous ceux qui brigueraient le statut de « spécialiste de Nietzsche » :

> *Tiré d'une soutenance de doctorat.* – « Quelle est la mission de tout enseignement supérieur ? » – Transformer l'homme en machine. – « Quel en est le moyen ? » – Il faut apprendre à s'ennuyer. – « Comment y parvient-on ? » – Grâce au concept de devoir. – « Qui constituera en cela son modèle ? » – Le philologue : il apprend à *bûcher*[1].

Nietzsche ne se rengorgeait-il pourtant pas prophétiquement – et il était encore d'une certaine façon loin de la vérité – de ce qu'il y aurait un jour des chaires consacrées à l'interprétation du *Zarathoustra* ? C'est qu'il y a philologue et philologue :

– il y a les *historiens* de la philosophie qui ne sont qu'historiens, et il y a fort à parier que Nietzsche ne se serait guère enthousiasmé d'entendre son nom prononcé dans un même souffle avec le leur. Non qu'il les détestât : les sangsues sont des parasites qui peuvent avoir leur nécessité, mais l'attitude la plus indiquée à leur endroit est l'équanimité – égalité d'âme du magnanime. En ce sens, la grandeur d'âme est semblable à la grandeur d'une culture, comme l'indique la prosopopée altière de *La Généalogie de la morale* : « que

1 *Cid*, « incursions », § 29. Cp. *Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si avisé », § 8).

peuvent bien m'importer mes parasites ? [...] Qu'ils vivent et prospèrent : je suis bien assez forte pour me permettre cela[2] ! ».

– De l'autre côté du spectre des valeurs, on trouve les *philosophes* historiens, ceux qui pratiquent la « philosophie historique » que Nietzsche appelle de ses vœux, mais de telle manière qu'ils s'en approprient le sens et la méthode jusqu'à se rendre infidèles à leur sens d'origine – et c'est tant mieux, incontestablement, du moment que c'est au nom de l'*agôn* entre deux volontés de puissance que ces philosophes historiens luttent contre Nietzsche parce qu'ils luttent grâce aux instruments conceptuels qu'il a forgés pour eux. On n'aura pas de mal à reconnaître ici les enfants adultérins que Deleuze invitait à faire en toute impunité aux grands philosophes, contre l'histoire de la philosophie des parasites[3].

– Enfin, figure peut-être prétentieusement arbitrale de cet antagonisme entre l'historien et le philosophe, on aimerait croire à l'existence d'un statut de médiateur, avec l'humilité de celui qui occupe des interstices nécessairement inconfortables, avec aussi l'ambition, tout de même, d'œuvrer tout à la fois comme historiens, philosophes et herméneutes dans un souci de *médiation*. Entendons par là une opération de lecture et d'interprétation qui consiste moins (même si elle consiste *tout de même*) à statuer sur ce que Nietzsche a vraiment dit, et moins encore sur ce qu'il a dit de vrai, que sur ce qu'il a dit de profond, autrement dit : d'excitant et de fécond.

Reste que, naturellement, cette profondeur ne doit pas être cavalièrement rabattue sur l'effet d'excitation par lequel les grandes philosophies provoquent la pensée et la stimulent. C'est chose acquise que Nietzsche provoque les philosophes et ses propres lecteurs *en duel*. Mais un duel se mérite de haute lutte : la dualité du compagnonnage philosophique et historique précède et constitue le préalable incontournable à la « duellité ». Si l'on songe que Nietzsche forge le terme *Zweisamkeit* pour caractériser sa relation d'amicale inimitié avec Spinoza[4], le distinguant ainsi de tous les autres philosophes, on comprendra qu'il faille

2 *GM*, II, § 10.

3 Voir G. Deleuze (2003, p. 15).

4 Lettre à Overbeck du 30 juillet 1881, *KSB* 6, 111. Les traducteurs rendent le terme par « "dualitude" » (*Corr. IV*, p. 118).

revoir à la baisse nos prétentions, lorsque nous nous disons émules ou adversaires de Nietzsche : « être ou ne pas être nietzschéen », telle n'est pas notre question.

Le domaine d'investigation que nous avons choisi porte sur cela même que les lecteurs hâtifs croient que Nietzsche répudie : l'histoire et ses modalités de relation. Or, une lecture patiente, c'est-à-dire d'abord et avant tout *philologique*, révèle presque systématiquement dans l'art nietzschéen de la polémique une attitude d'autant plus virulente à l'endroit de ce qu'il vitupère qu'il s'en fait une idée plus exigeante et élevée : on le vérifierait, et on le vérifiera, à propos du langage, de la tradition, de la modernité, et bien entendu de l'histoire. Chez Nietzsche, l'histoire s'entend en plusieurs sens, dans la mesure où la détermination de son concept est attachée au *devenir* par lequel l'histoire (*Geschichte*) – celle de Nietzsche et de sa pensée – sécrète historiquement ses propres avatars discursifs (*Historie*). Nous allons y revenir incessamment.

Pour le moment, bornons-nous à insister sur le fait que le concept d'histoire est lui-même historiquement fluctuant. Cela pourrait paraître, somme toute, assez banal. Mais la conséquence la plus notable de cette historicité du concept nietzschéen d'histoire[5], c'est que, pensée dans toute sa radicalité, elle porte Nietzsche à penser historiquement son rapport à l'histoire, en remettant continuellement sur le métier les concepts élaborés pour la rendre pensable. De sorte qu'il devient difficile de prétendre examiner « l'histoire chez Nietzsche », sans tomber soi-même dans les rets d'un platonisme invétéré : il n'y a pas chez notre philosophe de dernier mot ou de conception arrêtée de l'histoire[6], mais des histoires, des temporalités différentes, qui se font concurrence, s'emmêlent ou se trouvent hiérarchisées, selon des types d'organisation tantôt mûrement réfléchis, tantôt bien plus délicats à thématiser.

Néanmoins, si les méditations de Nietzsche sur l'histoire ne sont pas simplement en proie à un devenir où s'enfilent les concepts comme les perles d'un collier, c'est bien, on s'en enquerra, qu'elles ont la teneur d'une authentique *histoire*. C'est cette histoire que nous voulons reconstituer, et

5 Sur ce point on peut se rapporter, pour une première approche, à F. Merlini (2000).

6 C'est en ce sens, et en ce sens seulement que C. E. Pletsch (1973) peut écrire qu'il n'y a pas de théorie de l'histoire chez Nietzsche. Mais c'est tout simplement parce que l'on trouvera difficilement une théorie de quoi que ce soit, si l'on entend par là une posture aboutie et définitivement thématisée.

avec elle l'ensemble des procédures d'argumentation et de discursivité qui permettent de modifier tendanciellement, voire sensiblement, les réseaux de concepts qui permettent de penser son statut, sa fonction, sa valeur et sa pratique. Ces réseaux, s'ils ne font pas système, sont *cohérents* les uns avec les autres, dans la mesure où ils ont pour vocation de résoudre une constellation de problèmes qui s'appellent mutuellement. Ils font également preuve d'une certaine *cohésion* dont on pourra prendre la mesure en évaluant leur capacité à résoudre les problèmes qu'ils se proposaient de surmonter, non sans en poser, chaque fois, de nouveaux.

LES HISTORICITÉS ET LA PLURALITÉ DES EXPÉRIENCES DU TEMPS

Nous avons appelé « historicités » les procédures argumentatives et les réseaux de concepts qui permettent d'articuler discursivement différents types de rapports au temps et à la temporalité – le temps étant envisagé ici comme une catégorie de description des cadres socio-historiques de la mémoire ou des cadres de l'analyse scientifique des phénomènes en devenir, tandis que la temporalité renvoie à l'appropriation vécue d'une durée, à un mode d'être (ou plus exactement d'*advenir*) de l'*Erlebnis*. Toute l'entreprise de Nietzsche va d'ailleurs consister à mettre l'accent sur cette seconde composante : s'il s'attache tantôt à l'expérience scientifique du temps objectivé par des quantifications scientifiques, tantôt à l'expérience commune et idéologique du temps qu'élaborent les récits officiels et les discours historiographiques, c'est pour en décrypter les modes de fonctionnement fictionnels et en mesurer la valeur stratégique.

Nietzsche s'efforce ainsi d'historiciser les grands récits mythiques, cosmologiques, scientifiques et historiques, certainement pas pour les annihiler, mais pour déterminer leurs motifs, leurs provenances et leur valeur pour un individu, un peuple ou une civilisation. Aussi ramène-t-il toujours le temps à la temporalité, l'histoire à l'historicité, l'objectivité aux motifs inavoués de l'objectivation : la narration historique, tout comme la conquête scientifique du temps cosmique, répondent à des besoins fondamentaux. L'*Historie* ne renvoie certes pas à des faits historiques ; elle répond autant qu'elle préside à un type d'*expérience vécue* du temps. L'*Historie* est une *Erzählung*, une élaboration diégétique qui ne restitue pas dans l'élément du discours ce qui a eu lieu tel qu'il a eu lieu et au rythme où il a eu lieu. Exactement comme l'espace pictural reconfigure, contracte, resserre et recompose en trompe-l'œil des « effets » de la réalité spatiale, telle qu'on la peut transcrire, tant bien que mal, en deux dimensions dans un cadre fixe et limité dans l'espace, le discours historique occupe une durée qui n'est ni homogène à, ni contemporaine de celle qu'il entend restituer : il l'institue en la constituant. De fait, le temps n'est pas retrouvé par une *mimèsis* narrative, mais il est entièrement recréé par cette élaboration. À dessein et à discrétion, le récit contracte ou dilate la durée, passe nécessairement bien des choses sous silence, choisit les types d'agents et hiérarchise les protagonistes.

Bien sûr il y a récit et récit : il ne sera pas question ici du récit « sauvage », mais du récit qui convoque des séquences temporelles à des fins démonstratives. Les temporalités qu'il articule les unes aux autres sont mises au service d'une argumentation philosophique : c'est le *logos* qui s'empare des événements et de l'histoire pour les faire parler. C'est cela que nous appellerons « historicité » : l'élaboration philosophique d'une diégèse, qui entend établir une *thèse*. Aussi les mythes Grecs ne sont-ils pas des « historicités », tandis que les mythes platoniciens en sont assurément. Il faut que le *logos* s'empare du *muthos* pour que le récit accède à la dignité de l'argumentation. La fable, la parabole ou le mythe ne peuvent donc être considérés comme des historicités qu'à condition de s'inscrire dans une démarche philosophique d'ensemble qui exploite leur portée conceptuelle et leur assigne une fonction argumentative.

Naturellement, nous avons aussi eu recours au terme « historicité » dans son sens littéral, en l'utilisant dans sa compréhension la plus vaste, qui ne renvoie à rien de moins qu'à tout ce qui a un caractère historique et s'inscrit dans une histoire. Si nous ne renonçons aucunement à utiliser le terme d'historicité comme équivalent de l'allemand *Geschichtlichkeit*[7] – un hapax nietzschéen parmi d'autres, pour la période qui court de

7 De Hegel à Dilthey et Yorck von Wartenburg (dont Nietzsche connaissait les travaux sur la tragédie grecque), ce concept a lui-même une histoire, qui a été balisée par L. von Renthe-Fink (1964) et P. Hünermann (1967). L'inflexion que Nietzsche fait subir à sa théorisation est sans doute celle d'une pluralisation attenante à sa désontologisation, ainsi que nous y insistons par la suite.

1868 à 1888[8] –, ce sera certes pour désigner tout ce qui a un caractère historique, c'est-à-dire tout ce qui est sujet à des transformations et à des interprétations variables selon le temps, l'espace, ainsi que les acteurs et sujets considérés.

Mais si nous parlons en revanche des « historicités de Nietzsche », c'est en un sens qui fait fond – dans une perspective déjà esquissée par Reinhart Koselleck et réinvestie en France, notamment par Bertrand Binoche[9] – sur la dimension discursive, narrative et spéculative du *récit* historique. L'historicité entendue en ce sens est alors envisagée comme un transcendantal, dans la mesure où l'histoire ne précède pas le récit qui la relate, mais est constituée par cette relation même[10].

Mais surtout, et c'est en ce sens que l'acception phénoménologique du terme nous paraît insuffisante, nous avons voulu montrer que chaque « historicité » nietzschéenne est attachée à un type particulier d'*expérience vécue du temps*[11]. C'est sans doute le nerf de la divergence entre la conception nietzschéenne de l'histoire vécue et la conception phénoménologique de l'historicité. Cette dernière renvoie à l'appréhension vécue du temps sur le mode antéprédicatif de l'être-jeté, dont participe tout être humain, ce qui signifie que l'historicité est aussi un transcendantal, mais un transcendantal partagé par tout le monde, en deçà des élaborations discursives, sémiotiques et historiques qui font partie des couches phénoménologiques ajoutées à cette historicité fondamentale. L'historicité nietzschéenne, tout au contraire, ne saurait renvoyer à un *Urphänomen* ou à quelque dimension constituante du rapport au temps : il n'y a pas de temporalité pure de l'expérience, chez Nietzsche. Raison pour laquelle toute historicité renvoie *à la fois* à un rapport vécu au temps qui colore l'expérience d'une certaine tonalité affective *et à* une thématisation de ce rapport, non pas nécessairement sur le mode de la prédication, mais sur celui de l'*évaluation*. Tandis que, du point de vue de la phénoménologie du temps vécu, la valeur ne peut être qu'une *valeur ajoutée*, du point de vue de la philosophie nietzschéenne de la temporalité, tout ce qui dure

8 *FP printemps 1888*, 15 [19]. Lorsque nous nous livrons à des considérations bibliométriques, c'est en laissant de côté les écrits de jeunesse antérieurs à 1868 et les textes para-philosophiques (leçons, notes de cours, essais philologiques).

9 Voir notamment B. Binoche (2016).

10 R. Koselleck (1997, p. 98) a insisté à plusieurs reprises sur ce point, l'historicité constituant une « condition de possibilité de l'histoire ».

11 Merci à Ph. Büttgen de nous avoir invité à éclaircir ce point.

ne s'oriente dans la durée qu'en vertu d'un certain type de rapport à la vitalité, qu'en fonction de certaines évaluations relatives à son site dans le monde, défini parfois comme « centre de force », c'est-à-dire comme vécu intensif qui dilate ou réduit le sentiment d'exister en augmentant ou en diminuant le sentiment de puissance.

L'historicité, selon Nietzsche, est afférente à une *expérience vécue*, ce qui signifie qu'elle ne saurait être originaire ou *anhistoriquement* transcendantale : tout ce qui vit est traversé par des dynamiques d'évaluation qui ont présidé à l'évolution des organismes avant leur naissance, et continué leur office pendant la croissance de l'organisme lui-même.

L'historicité, envisagée cette fois au sens narratif, désigne le fait de s'emparer discursivement de ces dynamiques pour se les approprier, ce qui autorise à parler d'une conversion de l'expérience *vécue* du temps en expérience *vivante* du temps. L'élaboration de discours argumentatifs qui permettent d'articuler le rapport du vivant aux différentes dimensions du temps est donc ce qui fait que le vivant historique, celui qui se raconte des histoires (parmi lesquelles la sienne propre), expérimente autant d'expériences vécues du temps qu'il incorpore à son vécu différentes historicités. C'est cela que Nietzsche appelle des « tentatives et des tentations », dans la mesure où il s'efforce de réarticuler sans cesse la manière d'aménager notre expérience du temps vécu[12], en nous arrachant aux cadres transcendantaux, sociaux et moraux qui se sont naturalisés en nous jusqu'à se faire passer pour indéracinables.

La pluralité des expériences vécues du temps est ainsi référée à la pluralité des historicités, selon la valeur respective que chaque historicité assigne à telle ou telle composante du temps : l'historicité chrétienne, par exemple, dévalue le temps du procès vital mais valorise l'éternité du passé et du futur céleste, raison pour laquelle elle oriente l'expérience vécue du présent biographique en fonction de l'économie du salut, et l'expérience vécue du présent historique vers le tribunal de l'Apocalypse ; l'historicité révolutionnaire, en revanche, dévalue le temps du présent

12 La catégorie diltheyenne de la compréhension a permis de s'arracher à une compréhension positive de l'historicité et d'insister sur sa dimension transcendantale, ainsi que Heidegger le retient de sa correspondance avec Paul York von Wartenburg (voir *Être et temps*, § 77). Mais Dilthey autant que Heidegger se ferment la possibilité de penser cette historicité autrement que comme un cadre transcendantal ontologiquement fondateur, là où Nietzsche considère que ce cadre est lui-même un transcendantal historiquement constitué par des interprétations.

vital sans dévaluer celui de son procès historique, de façon à valoriser le futur de la communauté : elle dicte ainsi une attitude sacrificielle à l'égard du présent de la biographie au bénéfice du futur.

Ce dont témoigne l'activité philosophique de Nietzsche, c'est d'une tentative de vivre – sur le mode de la succession ou du cumul, cela reste à éclairer – *plusieurs expériences vécues du temps*, en examinant quelles historicités ont exprimé et gouverné jusqu'ici les formes historiques de la vie, afin de dégager un critère permettant de mesurer la valeur de ces historicités, ce qui permettrait, à terme, d'élaborer éventuellement de nouvelles historicités, à partir desquelles s'articulerait un rapport nouveau à la temporalité, rapport axiologiquement incomparable avec les précédents.

Il est donc impératif de décliner l'historicité *au pluriel*, dans la mesure où les rythmes et les modalités d'existence de ce qui est historique ne sont plus donnés d'emblée selon une partition commode qui offrirait à l'humanité l'apanage de l'historicité. Non qu'il faille refuser à l'homme une modalité spécifique de déploiement dans le temps, mais dans la mesure où il paraît salutaire de reconnaître que l'existence historique est surdéterminée par des facteurs temporels qui participent à cette histoire.

Nous appellerons dès lors historicité tout type de discours argumentatif qui s'efforce de lier entre eux passé, présent et futur[13]*, de façon à transformer l'expérience humaine du temps.*

C'est le cas, bien entendu, de l'historicité événementielle qui s'efforce de réduire l'anomalie des « événements » pour démontrer qu'elle n'est jamais qu'apparente. Il s'agit alors d'examiner comment ils émergent à partir de certains paramètres historiques (motifs, acteurs, conjoncture). Cette histoire transforme ainsi l'expérience humaine du temps, en s'efforçant de donner accès à la maîtrise du passé, dont la contingence et le caractère hasardeux suscitaient auparavant un sentiment d'impuissance. L'objectivation transforme notre expérience vécue du temps en offrant le sentiment rassurant que l'histoire est rétrospectivement rationnelle, quoiqu'elle soit prospectivement imprévisible. C'est le cas également dans l'historicité déterministe, qui s'efforce de montrer comment les phénomènes humains s'expliquent à l'imitation des phénomènes naturels où ne voient des miracles que ceux qui ignorent ou ne veulent pas connaître l'œuvre impeccable des causes et des lois : elle transforme

13 Voir également B. Binoche (2016, p. 8).

notre expérience du temps en nous arrachant à la peur, ce qui explique que Nietzsche saura lui rendre hommage (en particulier dans *Aurore*).

Mais sans doute l'intérêt du concept d'historicité tel que nous l'entendons consiste-t-il à subsumer ces discours historiographiques sous un ensemble plus vaste, qui accorde une égale légitimité de principe à tout ce que ces derniers auraient tendance à réprouver comme fantaisiste : légende, fable, parabole, aphorisme, mythe, oracle ou prophétie, autant de fictions temporelles dont la portée heuristique n'a pas échappé aux philosophes. De même, se trouvent élevés à la dignité de l'historicité des objets et des temporalités que la *Weltgeschichte* et l'anthropologie philosophique tiennent pour indignes d'elle – comme ce fut longtemps, et comme c'est encore parfois le cas des discours évolutionnistes, lorsqu'ils connectent l'histoire de l'homme à l'évolution des espèces, crime de lèse-majesté qui irait jusqu'à suggérer que l'histoire de la culture n'est qu'un épiphénomène de l'histoire naturelle.

Bien qu'elle ne soit aucunement exhaustive, cette revue est déjà révélatrice, dans la mesure où elle fait apparaître trois types d'historicités : une historicité philosophique dont le domaine d'objectivité est restreint à l'humanité ; une historicité scientifique dont l'échelle temporelle destitue l'histoire humaine de son primat – jusqu'à autoriser à subsumer sous la notion d'historicité l'histoire du *vivant* et non plus seulement l'histoire du *vécu* humain[14] (évolutionnisme), voire la réduit à peau de chagrin (cosmologie) ; une historicité poétique enfin, qui exprime l'ordre du temps dans un registre symbolique où les animaux et les hommes peuvent échanger leurs rôles (fable), où la diachronie peut exhiber l'ordre synchronique des pouvoirs (mythe), où la narration peut opérer des coupes claires et imposer à son matériau un sens et un rythme voulus.

On devine que ces trois tendances se disputent autant qu'elles se fécondent et s'hybrident, pour la simple raison que la fonction qu'elles remplissent – à savoir *la connaissance et la compréhension* des hommes et de la nature au moyen d'un récit – est elle-même toujours en concurrence avec d'autres visées : *l'édification et la transformation*. C'est peut-être un

14 Nous aurons à revenir sur ce point capital, mais Michel Foucault donnait déjà, en 1978, une indication essentielle, au moment d'expliquer pourquoi l'histoire des sciences canguilhemienne représente une révolution dans l'histoire de la philosophie moderne : « La phénoménologie a demandé au "vécu" le sens originaire de tout acte de connaissance. Mais ne peut-on pas ou ne faut-il pas le chercher du côté du "vivant" lui-même ? » (Foucault, 2001, t. II, p. 440).

aspect plus inattendu et pourtant essentiel de l'historicité : elle n'est pas simplement un géométral qui met différentes temporalités en perspective, elle est aussi un acte, voire un événement. Raison pour laquelle une historicité n'est jamais simplement scientifique ou poétique, mais toujours peu ou prou éthique et politique.

L'historicité prétend connaître (science), parce qu'elle veut faire sentir (esthétique), et elle veut faire sentir parce qu'elle entend pousser à créer (poétique), et prétend former et éduquer (éthique), jusqu'à imposer « une version de l'histoire » assurant plus ou moins insidieusement un mode de gouvernement de ses destinataires (politique).

C'est autour de ce *tetrapharmakon*, pour ainsi dire – science, esthétique, éthique, politique –, que l'on articulera les historicités de Nietzsche, dans la mesure où ces différentes vocations des historicités permettent de placer le curseur et de déterminer la nature, la fonction, et les enjeux de chacune d'elles :

- Veut-on déterminer les contours d'un grand nombre d'*objets* inscrits dans le temps, voire dans plusieurs temporalités distinctes ? Alors la focale sera d'abord *scientifique*.
- Veut-on exhiber la beauté ou la turpitude du monde et la donner à ressentir ? On se concentrera alors sur les qualités secondes – disons : l'effet que les objets sont propres à produire – plutôt que sur leurs qualités premières, et notre focale sera *esthétique*, en tant qu'elle émeut, et *poétique*, si en dernière analyse il s'agit d'émouvoir afin de mouvoir la volonté qui agit, produit et crée.
- En ce sens, on devine que l'historicité poétique est déjà sur la voie de l'historicité *éthique*, s'il s'agit d'utiliser la force d'une représentation du temps pour former le caractère et mettre en branle la volonté d'un sujet.
- Peut-être aura-t-elle-même une portée *politique*, si cette historicité ne se contente pas d'éduquer et de former, mais entend rallier à soi ses destinataires en leur soumettant une vision du passé, du présent et du futur qui leur intime de s'y conformer, de la propager, et d'agir pour que la réalité finisse par lui ressembler. L'historicité politique est en ce sens toujours prospective, et il est bien compréhensible qu'elle s'apparente, à proportion de son efficace, à une prophétie (auto-réalisatrice).

Ce sont ainsi les deux pôles de l'histoire, *Historie* et *Geschichte*, *objectivité* de la connaissance historique et *agentivité* de celui qui vit et fait l'histoire, qui se trouvent réunis problématiquement dans le concept d'historicité : l'objectivité n'est jamais garantie que par un certain mode de fonctionnement de l'agentivité, celui de l'historien qui, en même temps qu'il cherche à comprendre et à expliquer, sent, ressent, sélectionne, transforme, interprète et évalue. Bref : c'est un historien qui ne saurait ignorer que l'histoire qu'il raconte produit des effets, ne serait-ce d'abord que dans la mesure où sa connaissance (réunir et traiter les documents) et sa relation de connaissance (l'historicité proprement dite) en a produit sur lui-même !

Dès lors, il importe de savoir comment sont connectées entre elles les différentes historicités scientifiques, artistiques, éthiques et politiques, de façon à demander désormais, non plus comment il faut écrire l'histoire, mais : pourquoi recourir à des historicités si différentes et intriquées ? Y a-t-il des historicités préférables à d'autres ? Et le cas échéant, que serait la norme de toute historicité future, si du moins cela a un sens ? Autant de questions que, dans des termes naturellement différents, Nietzsche s'est posées, et auxquelles il s'est efforcé toute sa vie de répondre avec fermeté.

LIRE NIETZSCHE EN PHILOLOGUES ET EN GÉNÉALOGISTES

Comment, dès lors, examiner ces historicités ? En dépit de ce qu'une lecture hâtive du § 6 de *Par-delà bien et mal* pourrait laisser entendre – texte célèbre et souvent victime de lectures cavalières – Nietzsche semble témoigner d'une grande méfiance envers une lecture génétique qui *réduirait* une œuvre (à commencer par la sienne) à sa genèse ou à la biographie de son auteur. Que les grandes philosophies soient des « confessions involontaires », soit. Mais qu'on puisse les réduire à un examen à la Sainte-Beuve, c'est là un pas que Nietzsche ne souhaite aucunement franchir – à plus forte raison lorsqu'il s'agit du pacte de lecture qu'il s'efforce d'établir avec son lecteur :

> L'on me juge pour n'avoir rien à faire avec mon œuvre : on explique la genèse de celle-ci – par quoi son compte passe pour suffisamment – *réglé*[15] ».

Ici comme ailleurs, il faut toutefois prendre garde à ne pas surévaluer la dimension critique du propos : l'*insuffisance* de la méthode génétique ne signifie pas sa *disqualification* : « l'histoire d'une genèse n'apprend rien *à elle seule* sur ce qui existe à présent[16] ».

Il ne s'agit donc pas de *renoncer* à la genèse, mais de lui adjoindre d'autres approches – voire peut-être de la refondre dans une méthode historique qui en infléchirait le sens. La généalogie est le récit historique qui prétend supplanter – plus exactement : surmonter, et peut-être seconder – la genèse. Cependant, l'interprète peut légitimement se demander s'il est permis d'appréhender l'historicité généalogique du point de vue génétique ou si une nouvelle méthode de lecture, commandée par la généalogie nietzschéenne, doit présider à son interprétation.

Le problème, c'est que la généalogie est un type de récit historique tardif, consacré par la publication de *La Généalogie de la morale* (1887)[17]. Avant de savoir si une « généalogie de la généalogie » – selon l'expression consacrée[18] – est possible ou souhaitable, le lecteur de Nietzsche n'a-t-il pas d'abord pour tâche de dégager les différents types de récits historiques mis en place par Nietzsche, et d'examiner leur rapport *du point de vue génétique* ? Il ne faudrait pas en effet commencer par être nietzschéen en se faisant généalogiste. Ce qui invite à se demander s'il faut lire Nietzsche en « simple » historien de la philosophie, du point de vue génétique, ou bien s'il peut être également fructueux, voire nécessaire, de devenir un généalogiste – mais en quel sens ? – pour comprendre les *historicités* de Nietzsche.

Aussi paraît-il nécessaire de commencer par être philologue pour comprendre comment chaque historicité emporte chaque fois avec elle une conception spécifique de l'histoire. Parmi les différentes historicités nietzschéennes, on distinguera alors différentes moutures de l'historicité scientifique (de la philologie à la généalogie en passant par la « philosophie historique » et la morphologie des valeurs[19]), de l'historicité

15 *FP automne 1887*, 10 [20].
16 *FP hiver 1884-1885*, 24 [237], nous soulignons.
17 Mais dont on trouve une occurrence intéressante dans un texte posthume de l'été-automne 1884 (26 [432]).
18 Voir par ex. A. Nehamas (1991).
19 Cet enracinement de la généalogie dans la philologie avait été perçu et rapidement retracé par Ch. Murin (1979, p. 248 *sq.* en particulier).

artistique que mettent en œuvre et thématisent *La Naissance de la tragédie* et les *Considérations inactuelles*, des historicités éthique et politique enfin (ce qui ne veut pas dire qu'elles ne sont pas *aussi* scientifiques et artistiques : tout est une question de *dosage*), que promeuvent l'éternel retour, l'historicité prospective du Surhumain et l'historicité réflexive de l'égo-histoire.

LE SCORPION DE L'HISTOIRE : UNE AUTO-MITHRIDATISATION DU SENS HISTORIQUE

Notre objectif consistera dès lors à montrer que les historicités de Nietzsche sont autant de solutions apportées aux insuffisances du « sens historique », insuffisances diagnostiquées dès les années de formation philologique. Mais bien loin d'abandonner le sens historique, c'est parce qu'il s'en fait une très haute idée que Nietzsche prend à partie ses chantres. Le sens historique est lui-même un phénomène historique en devenir, qu'il faut évaluer et remettre incessamment sur le métier pour l'approfondir. Ce flair de l'histoire est un sens *historique*, ce qui invite à se demander ce qui en a été fait, par qui il a été fait, ce qu'il est et ce qu'il vaut désormais, pour déterminer enfin ce qu'il faut en faire. Voilà pourquoi le sens historique est indissociablement tendu entre le passé et l'avenir, s'il est vrai que son but présent est d'en réarticuler les rapports de la façon la plus juste et la plus féconde possible. Les historicités de Nietzsche sont autant de manières de penser à nouveaux frais ces rapports, en réfléchissant à l'édification de l'avenir éthique, culturel et politique, dans une confrontation au passé.

Ce sixième sens est donc lui-même un goût qui s'aiguise, un sentiment de l'histoire qui ne cesse de s'approfondir à mesure qu'il se forme, via des concepts de plus en plus congrus à ses besoins. C'est la raison pour laquelle nous tâcherons de démontrer que c'est l'approfondissement, et plus exactement encore *l'autodépassement du sens historique*, qui préside à l'articulation des historicités de Nietzsche. Une telle perspective insistera sur la continuité, la progressivité, voire l'organicité des différentes historicités que Nietzsche met en place, et ce en dépit des effets de rupture

autant que des soudaines volte-face que les commentateurs – depuis Lou Salomé, mais avec l'aval et parfois l'appui textuel de Nietzsche lui-même – ont coutume de mettre en évidence. Qu'il y ait des revirements et des apostasies dans la philosophie de Nietzsche ne doit pas servir à privilégier à trop bon compte une histoire discontinue, mais invite au contraire à examiner pourquoi et comment ces ruptures interviennent dans sa pensée.

On montrera dans cette perspective que l'histoire des historicités de Nietzsche est celle de la *Selbstüberwindung* qui caractérise la volonté de puissance à la recherche de son intensification. Ce n'est pas à dire que cette recherche d'intensité soit toujours couronnée de succès, mais qu'il revient au lecteur d'évaluer dans quelle mesure l'approfondissement du sens historique remplit son office : parvenir à l'expérience vécue la plus intense, la plus réjouissante, la plus créatrice de la vie, force non-historique sans laquelle il ne saurait y avoir d'histoire ; former et élever le philosophe de l'avenir, qui est en réalité un nouveau type d'historien, dont il reste à examiner les différents avatars ; aboutir enfin à un sentiment historique nouveau que Nietzsche appelle l'humanité de l'avenir.

NOUS, ÉPIGONES

À la lumière de ces remarques il paraîtra peut-être étonnant de constater la quasi absence d'études d'ensemble consacrées à l'élucidation du rapport de Nietzsche à l'histoire[20]. Sans doute cela tient-il, d'une part, à la fascination des exégètes français pour l'éducation, la culture et surtout l'« événement » annoncé par la philosophie de l'avenir[21], et d'autre part à la surexposition de la *Deuxième Considération inactuelle*[22],

20 Aucun travail, hormis peut-être celui d'Anthony Jensen (*Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge, UP, 2013), dans une veine herméneutique fort différente de la nôtre, ne partage notre ambition. Les rares travaux français sur le rapport de Nietzsche à l'histoire (Rachdi (1974) ; Chassard (1977)) sont passablement datés philologiquement, et portent essentiellement sur le rapport à Hegel et à la téléologie.

21 Perspectives qui naturellement abordent la question de l'histoire, mais tendent à la réduire, du fait de leur orientation, aux formes de la connaissance du passé, telles qu'elles sont décrites dans la *Deuxième considération inactuelle*.

22 Voir par ex. Borchemeyer (Hsrg.) (1996).

texte où la thématisation explicite et les occurrences nombreuses du terme « histoire » ont évacué comme anecdotiques, par contraste, les autres écrits qui rencontrent et affrontent le problème l'histoire de manière (en apparence) moins frontale, et pourtant remarquable.

Certes, la philosophie de Nietzsche est une philosophie de l'avenir – ou tout au moins, comme le veut le sous-titre de *Par-delà bien et mal*, un de ses possibles préludes. C'est l'avenir qui constitue l'appât de cette pensée en devenir, lui qui dicte sa règle à notre présent : de l'*Œuvre d'art de l'avenir* et des projets wagnériens de réforme de la culture qui fécondaient la « philologie de l'avenir », jusqu'au « philosophe de l'avenir », en passant par l'appel grandiose à la jeunesse contre la culture historique des tard-venus aux cheveux grisonnants, il semble bien que l'ensemble de l'itinéraire nietzschéen soit une fuite en avant qui demande, comme la philosophie de Bergson, à être lue « dans le sens de la futurition, c'est-à-dire à l'endroit[23] ».

Est-ce là ce qui explique que le rapport de Nietzsche à l'histoire et au passé ait été le parent pauvre des études nietzschéennes, ou n'ait fait l'objet que d'études-repoussoirs focalisées sur l'écrit polémique de 1874, pour faire de Nietzsche un philosophe de la vie, un philosophe révolutionnaire et existentialiste sous le marteau duquel les idoles de la tradition philosophiques et les monstres sacrés de la culture occidentale apprendraient ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile ? Force est de reconnaître en tout cas que la littérature secondaire, en France, a largement laissé pour compte l'examen d'ensemble et de détail du statut de l'histoire dans l'œuvre de Nietzsche, tant l'affaire paraissait entendue[24].

À faire de Nietzsche un existentialiste révolutionnaire, on en oubliait qu'il n'avait pas été philologue en vain ; que pour se faire le héraut de « la philosophie à coups de marteau », il lui avait fallu et il lui fallait continûment demeurer philologue, philosophe historien et généalogiste. En sorte que l'activité historienne, tournée vers le passé, ne doit plus être hâtivement réduite à l'envers de la philosophie de Nietzsche, en amont des cimes d'où Zarathoustra professerait, en aval, le Surhumain. Notre idée est que la figure de l'avenir se dessine et se conquiert, chez Nietzsche, dans l'activité de recollection et de reconfiguration des forces

23 V. Jankélévitch (1989, p. 3).

24 Ce qui se vérifie au nombre des études consacrées à la *Seconde Considération inactuelle* et à l'immense succès éditorial et universitaire de cet écrit polémique.

du passé dont le présent est dépositaire[25]. C'est la solidarité de ces figures antipodiques du passé et de l'avenir, de l'*amor fati* et du Surhumain, associées dans l'éternité du retour, que l'examen attentif des historicités nietzschéennes devrait permettre de faire valoir. L'opposition, d'abord stratégiquement durcie, entre l'histoire et la vie, ne doit pas masquer ce point essentiel que nous nous efforcerons de démontrer : l'histoire – l'histoire écrite et pensée avec justesse, s'entend – est une manière pour la vie de s'exhiber discursivement sous sa forme la plus intense. L'historicité de l'avenir est le fruit d'une longue conquête par laquelle la vie doit guérir de la maladie historique pour rallier à soi le passé afin d'édifier l'avenir.

Une rapide revue des études nietzschéennes devrait contribuer à situer plus exactement notre positionnement méthodologique, en même temps qu'elle sera l'occasion d'une reconnaissance de dettes envers les travaux dont nous avons tiré profit, mais que nous n'avons pas toujours – ils sont si nombreux – eu l'occasion de discuter, ou même simplement de mentionner dans notre développement.

C'est que, même si elles n'ambitionnent pas toujours de l'aborder dans toute son ampleur, les études nietzschéennes ne sont pas en reste quant à la question qui nous occupe, quoique les différences de focale et d'objet fassent de leur revue bibliographique un champ fragmenté. Nous en proposons la classification suivante :

– **études génétiques.** Une grande partie des études consacrées au temps et à l'histoire chez Nietzsche prennent le parti de la transitivité, en lui consacrant un examen historique, soit au sein d'une perspective épistémologique qui fait valoir l'historicité des pratiques et des conceptions nietzschéennes du temps[26] et de l'historiographie[27], soit à travers une présentation chronologico-thématique[28] (en particulier dans les études anciennes de la première moitié du XX^e^ siècle[29]).

25 C'est un point qui a déjà été souligné avec justesse par plusieurs commentateurs. Voir en particulier P. Klossowski (1963, p. 14) et Ph. Granarolo (2012 et 2014).
26 Sur ce point, *cf.* R. Small (2010).
27 *Cf.* A. Jensen (2013a).
28 Voir par ex. D. Ortiz Gonzalez (1989) et A. Venturelli (2003).
29 *Cf.* Par ex. K. B. Heinrich (1908), W. Hegemeister (1912), G. Hauptner (1936) et H. Heimsoeth (1938).

– **Études consacrées à une historicité particulière.** Parmi les nombreux travaux synchroniques, une minorité prend pour objet le concept d'histoire[30] ou la notion de « sens historique[31] », la plupart examinant une historicité en particulier : philologie[32], esthétique de l'histoire[33], philosophie historique[34], évolutionnisme[35], généalogie[36], éternel retour[37], avenir et surhumain[38], narration et rétrospection[39].
– **Études consacrées à un problème ou à une période historique spécifique.** D'autres exégètes prennent pour fil rouge un concept ou une problématique historique spécifique, comme le temps[40], la décadence et le progrès[41], les philosophies de l'histoire et la téléologie, la mémoire et l'oubli, le mythe et la tragédie, ou encore le rapport entre histoire et vie. Il faut tenir compte également des études qui portent sur une période ou un objet historique particulier : par exemple les Grecs, la Renaissance, l'Europe ou la modernité.
– **Études qui rencontrent le problème de l'histoire.** Une quantité (innombrable) d'études croisent, et parfois ne font pas seulement que croiser, la question de l'histoire, sans en faire néanmoins leur objet principal, dès lors qu'elles abordent des problématiques transversales relatives à la religion, la culture et la *Bildung*, le corps, le langage, le (dépassement de) soi et l'individuation ou encore la (grande) politique.
– **Études des sources et de philosophie comparée.** Les travaux relatifs à la *Quellenforschung* et à la philosophie comparée, enfin, offrent de précieuses informations concernant les filiations, les querelles et les connaissances de Nietzsche relativement à l'histoire,

30 Par ex. K. Brose (1973) et H. Schröter (1982).
31 Voir Simons (1977).
32 Voir notamment Ch. Benne (2005), J.-F. Balaudé et P. Wotling (dir.) (2012).
33 Voir en particulier D. R. de Sà (2008), K. Meyer (1998), Müller-Lauter (2015).
34 Citons seulement A. Lanfranconi (2001).
35 C'est désormais un dossier très instruit, de Cl. Richter (1911) à J. Richardson (2008) et D. K. Johnson (2013).
36 Voir par ex. Th. Saulnier (1974), E. Blondel (1986), W. Stegmaier (1994), O. M. Abadia (2006), M. Saar (2007) et C. Janaway (2007).
37 Parmi une bibliographie sans surprise foisonnante, retenons simplement Ph. Granarolo (1993), P. D'Iorio (1995), L. Hatab (2005) et G. Harders (2007).
38 Voir par ex. Ph. Granarolo (2012).
39 Voir par ex. G. Shapiro (1989) et J. C. Pettey (1992).
40 Voir notamment J. Stambaugh (1958).
41 *Cf.* W. G. Zachriat (2001).

aux philosophies de l'histoire et à l'historiographie[42], mais ils ne prétendent pas s'élever jusqu'à une perspective philosophique d'ensemble.

Nous adopterons la première perspective, avec les inflexions conceptuelles indiquées plus haut.

« Les hommes doivent apprendre aussi à rendre hommage, tout comme ils apprennent aussi à mépriser[43] ». Voilà pourquoi nous tenons particulièrement à remercier ici Bertrand Binoche, Dorian Astor et Raphaël Ehrsam.

42 Voir les travaux foisonnants de Thomas Brobjer et ceux érudits d'A. Orsucci (1992, 1996).
43 *GS*, § 100.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE À CONTRETEMPS

LA PHILOLOGIE COMME POÉTIQUE DE L'HISTOIRE

PRÉHISTOIRE (1879-1880)

Des origines de la culture à l'histoire des valeurs

INTRODUCTION
Revenir sur ses pas

Au début de ses *Fragments historiques*, Burckhardt déclarait de but en blanc : « Nous limiterons notre sujet aux peuples civilisés, les peuples primitifs n'appartenant pas à l'histoire au sens élevé de ce mot[1]. » Il s'en justifiait en arguant que : « Notre objet n'est pas tout le passé, mais celui qui a une relation évidente avec notre présent et notre avenir. Notre idée directrice est la marche de la civilisation, la succession des degrés de culture chez les différents peuples et à l'intérieur de chacun d'eux[2]. »

À l'époque des *Inactuelles*, Nietzsche aurait peut-être encore pu souscrire à ce genre de déclarations. Mais il a décidément suspecté que la métaphysique de la culture dissimulait derrière l'élévation de l'histoire monumentale une autre histoire, non plus « au sens élevé », mais au sens le plus *profond*, l'histoire pulsionnelle, celle que permet de repérer la préhistoire de la culture. Contrairement à ce que soutient Burckhardt, ce passé profond entretient une relation essentielle, parce que *radicale*, « avec notre présent et notre avenir[3] ». La typologie burckhardtienne, focalisée sur la *Weltgeschichte* et tributaire de la métaphysique schopenhauerienne du génie, entretient encore le *pathos* de la distinction propre

1 *Fragments historiques*, Genève, Droz, 1965, p. 1.
2 *Id.*
3 À défaut de faire valoir l'importance de la préhistoire pour comprendre l'histoire, Burckhardt reconnait néanmoins que les États archaïques « s'appuient sur des millénaires de domptage des forces naturelles » (*Considérations…*, *op. cit.*, p. 59), forces qui subsistent peut-être encore aujourd'hui.

à séparer l'Occident de ses racines asiatiques[4], d'une part, et le monde civilisé de ses racines primitives, d'autre part[5].

Dans son cours sur « Le service divin des Grecs » (hiver 1875-1876), Nietzsche rendait justice à la première origine[6] ; en se faisant préhistorique, la philosophie historique, dans *Aurore*, s'intéresse à la seconde. Il va s'agir de fouiller la préhistoire dont les racines contribuent souterrainement au mouvement de l'histoire culturelle, cette dernière ayant émergé si subitement, en considération de la longue durée de son orogénèse, qu'elle prétend désormais nier ses origines, « détourner le regard » de la fange qui a néanmoins constitué son terreau natal. La verticalité du regard historique, émané du Vouloir sous la forme de l'intuition esthétique, puis de la concentration des forces non-historiques de la vie, plonge désormais dans ses propres racines et interroge sa propre provenance : le dard de l'*Historie*, encore une fois, se retourne contre lui-même, achevant la sécularisation de la philosophie métaphysique.

Burckhardt et Nietzsche, en parlant de la culture européenne et de ses fondements helléniques comme d'« un seul être vivant[7] », adoptaient encore, *mutatis mutandis*, la conception organiciste de la culture défendue par Herder, leur dessein commun étant de prendre le contrepied de l'historiographie progressiste qu'ils imputaient aux historiens français et en particulier aux « philosophes de Paris » : Voltaire et sa *Philosophie de l'histoire de feu l'abbé Bazin*[8], certes, mais surtout, pour ce qui est du progrès, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. S'il faut être fidèle à cette terminologie biologique jusqu'au bout, il ne s'agit plus d'en penser le caractère heuristique à partir de son enracinement dans la *Naturphilosophie*, où la précompréhension métaphysique des processus naturels engageait une conception de l'histoire elle-même tributaire d'une grille de lecture *a priori*. Aussi est-il nécessaire de penser l'historicité biologique de la culture non plus sur un

4 Naturellement, Burckhardt ne les ignore pas, mais il prend le parti de n'en pas tenir compte (*cf. Fragments historiques*, *op. cit.*, p. 2 ; *Histoire de la culture grecque*, *op. cit.*, t. I, p. 17 et 30 notamment).

5 Burckhardt sait bien, tout de même, que ce que nous prenons pour des commencements en histoire relève d'un stade en réalité évolué (*Considérations…*, *op. cit.*, p. 37).

6 Sur la généalogie des cultes et de la culture helléniques, voir *Le Service divin des Grecs*, *op. cit.*, p. 42 *sq.*, 65-67, 71-72 et 90 en particulier.

7 *Cf.* Burckhardt, *Fragments historiques*, *op. cit.*, p. 1-2.

8 L'idée d'un progrès de l'histoire doit en réalité être fortement tempérée à propos de Voltaire. *Cf.* B. Binoche (2013, p. 34 et 40 en particulier).

mode métaphorique conférant au discours les atours de la scientificité, mais en tant qu'historicité effective et fondamentale, à partir de laquelle l'histoire de la culture s'articule.

Il ne s'agit certes pas de déjuger Burckhardt, et Nietzsche continuera de croire comme lui en une philosophie de l'avenir héritière des Grecs : même si nous descendons de peuples « qui étaient encore dans le sommeil de l'enfance au moment où florissait la civilisation antique », il reste que « c'est de celle-ci que nous nous sentons les authentiques héritiers parce que son âme est passée en nous et qu'en nous survivent ses efforts, sa vocation et sa destinée[9] ».

Mais il ne suffit pas de se focaliser sur les Grecs pour s'en faire les émules : hériter est une tâche autant qu'un état de fait – ou plutôt : parce qu'un état de fait, une tâche, ce qui est passivement reçu devant être activement reconquis afin d'être éventuellement dépassé – et il se pourrait que, en-deçà des Grecs et de tout ce que nous appelons « "histoire universelle", cet épisode ridiculement petit de l'existence humaine » (*Aur.*, § 18[10]), se joue une histoire inaperçue peut-être plus décisive, en tout cas plus ancienne et moins visible.

Cette histoire de la longue durée permettrait d'envisager l'histoire autrement qu'à l'aune des représentations de la grandeur, qui fascinent certes, mais échouent à convertir la volonté. Aussi faut-il se tourner vers l'examen des processus physiologiques qui gouvernent la constitution et le devenir de nos instincts.

C'est en interrogeant l'humanité primitive que l'on peut repérer ces processus sur de longues périodes, là où l'histoire des quelques millénaires qui nous précèdent est par trop ramassée pour permettre de les observer. L'histoire dite « universelle », en s'enfermant dans la courte durée des hauts faits qui la caractérise, s'est rendue aveugle à l'historicité pulsionnelle. Faute de regarder en arrière, elle n'a vu dans le passé que l'image idéalisée de son avenir, et une telle falsification n'est pas loin de faire retomber l'histoire monumentale au niveau de l'histoire antiquaire : quoique tonifiante, elle s'est condamnée elle-même comme histoire en s'arrêtant devant le génie révélé, et c'est en ce sens qu'elle demeurait une théodicée dissimulée à elle-même. Le culte du génie confinait à l'évhémérisme.

9 Burckhardt, *Ibid.* p. 3.

10 Nous donnons désormais uniquement les numéros de paragraphe d'*Aurore* dans le corps du texte, pour ce chapitre.

La sécularisation de l'histoire doit alors se poursuivre. Si « l'origine de la culture historique [...] *doit* être à son tour soumise à une étude historique », si « l'histoire *doit* elle-même résoudre le problème de l'histoire[11] », il lui faut alors se confronter à l'*Urgeschichte* que répudiait la *Seconde considération inactuelle*, depuis le « [proto]plasma vivant » jusqu'à l'homme moderne. Nietzsche n'en a pas du tout fini avec l'évolutionnisme.

Un tel déplacement de l'histoire culturelle vers l'histoire naturelle est rendu nécessaire par l'incompétence avouée de l'historien de la culture quant aux origines de son propre objet d'étude :

> Pas plus que nous ne pouvons commencer notre exposé de l'histoire par les plus anciennes formations d'États, il ne nous est possible de débuter par le *passage de la barbarie à la civilisation*. Dans un cas comme dans l'autre, les notions sont beaucoup trop imprécises[12].

Burckhardt achoppait sur ce problème diachronique, de telle façon que sa typologie restait saisie dans les rêts d'une *Kulturgeschichte* prisonnière des catégories et des cadres temporels de la *Weltgeschichte*. Or, l'anthropologie et l'archéologie préhistoriques ont convaincu Nietzsche, s'il le fallait, de la précarité de ces antinomies entre nature et culture, barbarie et civilisation, qui n'ont de sens que du point de vue d'une telle *Kulturgeschichte*.

Du point de vue synthétique d'une *physiologie de la culture*, il n'y a pas la nature d'une part et la culture d'autre part, mais un unique processus physique mû par des forces, qui à une autre échelle prennent la forme de valences chimiques, qui dans le monde organique prennent la forme de pulsions définissant des préférences organiques jusqu'à donner naissance, dans des organismes plus complexes, à des valeurs constituant des conditions d'existence.

L'examen de l'historicité préhistorique révèle alors que le type humain actuel s'est formé par un processus de domestication sur le long terme (première partie), de manière à exhiber l'enracinement ancestral de nos catégories de jugements pour les révéler comme des préjugés moraux (deuxième partie). Comment dès lors faire sauter ces verrous ataviques ? C'est en se tournant vers les grands hommes et les historiens « immoralistes » que l'on pourra deviner peut-être la figure de l'historien de l'avenir (troisième partie).

11 *Cin II*, 8 [§ 2], p. 145.
12 Burckhardt, *Fragments historiques*, *op. cit.*, p. 3.

LA PRÉHISTOIRE DE LA MORALE

UN NOUVEAU CHAMP DE RECHERCHE

L'histoire des valeurs

La campagne de Nietzsche contre la morale remonte selon ses propres dires, dans *Ecce Homo*, à *Aurore*. *Humain, trop humain* exprimait pourtant déjà clairement l'aspiration à une science de la dissection psychologique « qui s'enquiert de l'origine et de l'histoire des sentiments moraux[13] ». Cette histoire, en réalité, peut même se réduire à la psychologie générale de la civilisation.

Avec *Aurore*, la morale apparaît désormais comme une dimension spécifique et fondamentale de la culture : elle n'est plus un fait de civilisation parmi tant d'autres (art, religion, société, famille, État), comme c'était le cas au moins dans le plan d'*Humain, trop humain*, mais la matrice à partir de laquelle toute civilisation s'édifie, en même temps que la détermination la plus fondamentale de toutes ses composantes. La Religion, l'Art et la Culture chers à Burckhardt ne sont les facteurs éminents de l'histoire universelle que dans la mesure où ils sont mus, en amont de cette histoire, par une évolution de la morale qui s'étend sur des périodes bien plus longues[14]. Pour étudier ce qui se passe durant l'immensité de la « préhistoire de l'humanité » (§ 31), Nietzsche va examiner en détail la première des trois « *phases historiques de la moralité* » qu'il avait dégagées au § 94 d'*Humain, trop humain*, celle où l'animal devient un homme en ce sens qu'il ne rapporte plus son action à la réalisation d'un bien-être éphémère, mais « se tourne vers *l'utilité, l'opportunité* », moment où « commence à se manifester le libre empire de la raison[15]. »

Mais ce que découvre désormais Nietzsche dans l'émergence de cet empire, ce n'est *pas* l'utilité, mais la rationalité de l'arbitraire, à savoir

13 *HTH*, § 37.
14 Nietzsche a beau parler de l'humanité primitive dans *HTH*, c'est en tant qu'elle lui sert de repoussoir comme fossile du passé. Même lorsqu'il évoque la « *Double préhistoire du bien et du mal* » (§ 45), c'est à Homère que songe encore Nietzsche, et non à la *Moralität* des sociétés primitives.
15 *HTH*, § 94.

l'uniformisation des conduites au moyen de la coutume et du châtiment administré à ceux qui l'enfreignent. Le libre empire de la raison va plutôt se manifester à un examen de détail comme l'histoire de la rationalisation *a posteriori* de pratiques originairement dénuées de motifs rationnels.

Ce n'est donc pas un hasard si *Aurore* s'ouvre sur une considération de méthode relative à l'histoire de la genèse des choses durables. Si « le bon historien » passe son temps « à *contredire* » (§ 1), c'est qu'il contredit les raisons contemporaines invoquées en faveur de l'origine d'une chose. En particulier, il s'agit de contredire d'*autres* historiens, ceux qui, dénués de sens historique, projettent dans l'origine les motifs que l'histoire de la genèse a *elle-même* progressivement sécrétés, à mesure que la rationalité centrée sur les motifs devenait un critère de justification pratique de plus en plus prégnant.

C'est dire également que le bon historien passe son temps à *se contredire*, dans la mesure où il lui faut, pour accéder à l'origine, se débarrasser de sa propre tendance à réinjecter insidieusement dans l'origine les motifs d'une pratique qu'il estimait transhistoriques – voire anhistoriques –, à commencer par ces raisons d'« *utilité* » et d'« *opportunité* » que Nietzsche invoque dans *Humain, trop humain*. On se rend compte alors que, si utilité il y a dans la *Moralität*, elle prend un sens tout différent de l'utilité égoïste qui caractérise les origines de la morale individuelle, dans la mesure où c'est l'utilité sociale – mais en quel sens ? – qui constitue l'origine de la *Moralität* et le motif des châtiments qu'elle impose.

À cet égard, la relecture de l'œuvre maîtresse de l'écrivain Walter Bagehot (1826-1877), en 1879, va être l'occasion de réviser et de raffiner l'historicité réealiste, qui s'était arrêtée arbitrairement à l'origine *psychologique* de la morale. Si le châtiment frappe l'individu, c'est en réalité la communauté tout entière que la moralité des mœurs s'efforce de corriger. Si le crime est possible, ce n'est pas que la faute en incombe à des individus responsables, mais parce que « les mœurs se sont relâchées » (§ 9). Cela vaut encore dans l'Antiquité gréco-romaine[16].

De fait, l'utilité sociale de la coutume a tout lieu d'être compatible avec son irrationalité du point de vue des membres de la société primitive.

16 Cp. avec Walter Bagehot, *Lois scientifiques du développement des nations*, *op. cit.*, p. 153 : « ce n'est pas seulement le mutilateur des Hermès, mais bien tous les Athéniens ; ce n'est pas seulement celui qui viole les rites de la Bonne déesse, ce sont tous les Romains qui tombent sous le coup de la malédiction et sur qui retombe le sacrilège ; et il en est de même dans toute l'histoire ancienne ».

C'est ce que Nietzsche avait déjà relevé dans le § 96 d'*Humain, trop humain*, où il distingue *Sitte* et *sittlich*[17] : est dit « moral » celui qui, « à la suite d'une longue hérédité », se conforme aux « mœurs » fondées sur l'ancienneté coutumière de la tradition. Il obéit à l'état conjoncturel des mœurs, et de ce point de vue il n'est pas plus moral en obéissant aux lois aujourd'hui que l'homme primitif en se conformant à la tradition[18], qui tire sa force d'une durée qui fait oublier son origine superstitieuse. De sorte que « la morale de la piété est [...] beaucoup plus ancienne que celle qui exige des actions désintéressées[19]. » Ce qui était alors simplement pressenti va faire l'objet, dans *Aurore*, d'un examen philosophiquement plus circonstancié.

La moralité des mœurs

En effet, c'est cette substance éthique originaire, la *Moralität der Sitte*, que Nietzsche veut désormais explorer plus en détail. De fait, si la philosophie historique nous ramène de la morale du désintéressement à l'utilité originairement égoïste de l'action dite morale ou juste, il est nécessaire de pousser l'examen plus loin, en vertu de l'importance historique supérieure que reconnaît Nietzsche à la longue durée[20] relativement à ces quelques millénaires que nous connaissons à peu près[21]. C'est sur ce point que Nietzsche entend aiguiser le réealisme « sous les coups de marteau de la connaissance historique[22] », en récusant la valeur explicative de l'histoire utilitariste[23]. Par un système d'écho révélateur,

17 *KSA* 2, 92.

18 *Cf.* à ce propos *HTH*, § 101, et surtout le § 107.

19 *HTH*, § 96. Nietzsche retrouvera des idées semblables dans les *Questions contemporaines* (Paris, Lévy, 1868) de Renan. Ce dernier rappelle, dans la section consacrée à la « Philosophie de l'histoire contemporaine », que les États anciens étaient fondés sur « un principe organique » (*op. cit.*, p. 10) d'après lequel l'individu n'existait qu'en rapport au tout, à la loi.

20 *Aur.*, § 18. En 1878-1879, Nietzsche avait lu dans les *Philosophische Dialoge und Fragmente* (Leipzig, Koschny, 1877 [BN]) de Renan une invitation à fonder les sciences historiques sur la longue durée des sciences de la nature, dans la section intitulée : « Les sciences de la nature et les sciences historiques » (*Dialogues philosophiques et fragments*, Paris, Lévy, 1876. Voir les p. 158-159 et 160).

21 *HTH*, § 2.

22 *HTH*, § 37. Voir également *FP fin 1876-été 1877*, 23 [195].

23 Cela ne signifie pas, naturellement, que Nietzsche renonce au concept d'utilité pour rendre compte de l'histoire de la morale, mais il en fait le pivot de l'origine *psychologique*

le § 37 d'*Aurore* répond au § 37 d'*HTH*, comme pour corriger Rée et consorts :

> Lorsqu'on a démontré l'utilité suprême d'une chose, on n'est pas pour autant plus avancé dans l'explication de son origine : ce qui veut dire qu'on ne peut jamais expliquer la nécessité d'une existence par son utilité. Mais c'est précisément le jugement inverse qui a dominé jusqu'ici, jusque dans le champ de la science la plus rigoureuse.

Le bon historien se tourne désormais vers l'histoire des valeurs pour montrer que ce que l'on appelle « morale » n'a pas le même sens selon la période ou l'échelle historique envisagées. Tel est précisément le préjugé fondamental que Nietzsche dénonce dès le second paragraphe d'*Aurore* : le « *Préjugé des savants* » qu'il avait convoqués auparavant sans toujours les prendre explicitement à partie. Selon ce préjugé, l'histoire des croyances morales des hommes du passé nous placerait dans une position de supériorité pour leur en remontrer quant à la connaissance morale. Or, l'histoire des croyances morales du passé n'établit aucunement la légitimité d'une telle posture, contrairement à ce que les anthropologues victoriens semblent tenir pour une évidence[24]. La connaissance des différentes valeurs morales ne rend aucunement plus moral. Aussi faut-il dénoncer le sophisme qui voudrait identifier le progrès de la connaissance relative aux croyances morales à un progrès de la connaissance morale, auquel sophisme s'ajoute celui de l'intellectualisme moral, qui voudrait que le progrès de la connaissance morale soit un progrès moral de la connaissance.

On assiste bel et bien ici à un renversement de la hiérarchie par laquelle la science de la morale continue à soumettre sa connaissance à ses préjugés moraux et fait de l'histoire des sociétés primitives un moyen pour légitimer la moralité contemporaine. En somme, les sciences de la nature tout autant que les sciences morales sont encore soumises à une axiologie qu'elles n'interrogent pas alors qu'elle devrait constituer un de leurs objets privilégiés. Il faut désormais débusquer la tendance naturelle des historiens de la morale eux-mêmes à ériger leur morale en

des jugements moraux en tant que raccourci *malhonnête* par lequel une action est jugée morale du point de vue de celui qui en tire un bénéfice (§ 102).

24 C'est tout particulièrement J. Lubbock et E. Tylor qui se trouvent sous la coupe de cette critique, comme E. Salanskis (2015) l'a montré de manière convaincante.

critère d'évaluation de toute forme de vie historiquement attestée, alors qu'elle renvoie simplement aux conditions qui garantissent en réalité leur propre forme de vie[25].

La probité de Nietzsche consiste précisément à rendre visible ce point aveugle, qui révèle au sein du désir de connaissance la volonté de masquer l'origine morale de la volonté de vérité. Aussi est-il besoin de retourner la volonté de vérité contre la morale pour que la connaissance dévalue l'interprétation morale du monde tout comme elle a dévalué l'interprétation anthropomorphique du monde – comme c'est le cas des catégories de genre appliquées aux choses (§ 3). La connaissance de l'histoire révèle l'origine anthropomorphique de la morale, et désacralise « toute espèce de *fausse* grandeur » (§ 4). Peut-être la croyance à la valeur transhistorique des critères actuels de la moralité est-elle d'ailleurs à cet égard un résidu de pensée magique, puisque la pensée magique consiste à faire passer pour simple une causalité complexe, voire à occulter cette dernière, là où la science bouscule notre croyance à la simplicité en montrant dans les phénomènes apparemment les plus aisés à appréhender un écheveau de relations causales intriquées (§ 6). C'est la raison pour laquelle la science de la morale ne peut que commencer par déjuger la morale : la croyance en celle-ci est un préjugé tributaire d'une croyance simpliste, aveugle à son historicité complexe et composite.

Si donc la philosophie des choses proches a pour fin de rendre la vie humaine semblable à celle des dieux à la vie facile[26], ce n'est pas pour autant une philosophie de la simplicité, bien au contraire. La simplicité est toujours le produit d'une simplification imaginaire, qui a eu sa nécessité et envers laquelle il faut être reconnaissant, mais qui désormais doit être surmontée. Il faut du temps pour que les choses se décantent : la naïveté grecque, qui imite la vie facile des dieux, est le produit d'un long et patient effort, autant qu'elle résulte d'un travail historique immense pour domestiquer la pensée sauvage. En effet, du fond de son malheur originaire, face aux fauves, aux barbares et à ses rêves qu'il prend pour réalité, le primitif invente un espace imaginaire entre son état de fait et un bonheur imaginaire qui serait propre aux

25 Voir à ce propos le précieux *FP printemps-automne 1881*, 11 [96]. Il ne s'agit pas de prôner, pour autant, la tolérance ou le relativisme culturel (*FP printemps-automne 1881*, 11 [99]).

26 Sur ce thème essentiel et souvent laissé pour compte, voir par exemple O. Ponton (2004 ; 2006 ; 2007, p. 288-316).

dieux. L'idée d'infini lui permet de domestiquer la peur en se donnant une entité imaginaire sur laquelle il peut agir par des rites propitiatoires ou qu'il peut invoquer pour interpréter ses rêves et leur conférer un sens et une valeur pratiques (§ 5 et 7). S'il faut être reconnaissant envers la science, c'est dans la mesure où elle resserre l'espace immense institué par la pensée magico-religieuse entre la précarité malheureuse de sa situation et l'état idéal de l'humanité libérée de la peur. La connaissance scientifique a pour effet salutaire de résorber la peur, convertissant progressivement, par la compréhension des causes, la pulsion de fuite en puissance d'agir.

Combler cet espace inauguralement infini exige de substituer le sens de la causalité au sens moral pour montrer que « le monde réel est bien plus petit que le monde fantasmagorique » (§ 10), jusqu'à ce que l'angoisse et la contrainte disparaissent progressivement du monde. Le sens historique qui réconcilie l'homme avec les choses proches en dissipant ses peurs doit alors aboutir à une nouvelle félicité – à un bonheur qui puisse naître du plus profond de la souffrance. Telle est sans doute la nouvelle « *Transfiguration* » (§ 8) que Nietzsche attend de la science à venir, une fois la modernité débarrassée de la typologie raphaélite de l'homme souffrant sans espoir, du rêveur en désarroi et de l'illuminé de l'arrière-monde. Midi est bien le moment où l'ombre qui sépare le voyageur de son idéal devient la plus courte, l'*acmè* de la libération où l'évolution et l'histoire universelle rejoignent l'instant triomphal : celui de l'innocence du devenir contingent (§ 13), de la réconciliation avec les choses proches, qui aboutira à l'adhésion à l'éternel retour.

Vaste programme.

Pour l'heure, l'allègement de la vie prend la forme d'un itinéraire initiatique par lequel, en parcourant les étapes de son histoire, chacun est amené à comprendre la pesanteur de l'existence humaine originaire et à rendre hommage à l'histoire des erreurs et des préjugés moraux qui ont travaillé à l'allègement du fardeau écrasant l'homme primitif sous la pesée d'une chape de plomb morale. Il s'agit donc de se pencher sur « ces immenses périodes de "moralité des mœurs" antérieures à l'"histoire universelle", qui constituent l'*histoire principale, effective et décisive qui a fixé le caractère de l'humanité* » (§ 18).

LE TYPE PRÉHISTORIQUE

La longue durée

Nietzsche s'était convaincu de l'importance décisive des temps préhistoriques pour la formation du type de l'homme « actuel », c'est-à-dire de l'homme que nous fait connaître l'histoire dite universelle, de l'Égypte ancienne à nos jours, en fréquantant les évolutionnistes, et en particulier les premiers anthropologues dont les travaux avaient essaimé dans cette conjoncture postdarwinienne, chez Lubbock et Tylor notamment, qui faisaient état du procès de civilisation des mœurs. La civilité et la morale, rendues à l'élément de l'histoire, font alors l'objet chez ce dernier d'une étude à prétention scientifique :

> [L]a tendance dominante de la société humaine, *durant la plus longue période de son existence*, a été de passer d'un état sauvage à un état civilisé. [...] [L]'histoire directe nous fait voir que cette vérité n'est pas simplement du domaine de la spéculation, elle appartient aussi à celui de la science positive[27].

Si la période la plus longue de l'humanité a été si importante, encore faut-il s'efforcer de la caractériser. L'idée selon laquelle, faute d'événements et de transformations sociales visibles et datables, il ne se passe rien durant la préhistoire, ne doit pas occulter ce fait essentiel : *ce qui se passe de plus important durant la préhistoire, c'est précisément le fait qu'il ne s'y passe rien* ! Cette absence d'événement est en réalité une *négation*, fruit d'un travail actif des sociétés primitives contre toute innovation, contre toute initiative individuelle – une activité négative qui a échappé à la quasi-totalité des anthropologues positivistes, mais qu'il revient à Nietzsche d'avoir expliqué sans jugement moral ni condescendance. Loin d'être asthénique et « sans histoire », la pré-histoire est un travail de longue haleine pour maintenir l'apparence de l'anhistoricité : elle convoque à cet effet toutes les forces *anti*-historiques de la société contre la possibilité du changement. C'est parce que Nietzsche va se rendre de plus en plus attentif au travail anti-historique de la préhistoire qu'il va pouvoir mesurer son effet sur l'histoire, à rebours de l'idée selon laquelle cette préhistoire serait finalement un passé dépassé où il ne s'est, de toute manière, rien passé.

27 Tylor, *La Civilisation primitive*, *op. cit.*, p. 36, nous soulignons.

GÉNÉALOGIE (1887-1888)

Réévaluer et légiférer : l'historicité nomothétique

INTRODUCTION
De la généalogie à l'inversion des valeurs

Après plusieurs années d'élaboration, la méthode généalogique trouve, en 1887, son expression aboutie. Non qu'elle soit inventée en 1887 à proprement parler. Il y a tout lieu de penser qu'elle s'est élaborée patiemment, à partir de 1881 d'abord, ainsi que nous l'avons suggéré dans notre chapitre 6, puis remise encore sur le métier dans les années 1883-1885, au moment où Nietzsche, en s'appropriant divers matériaux de ses lectures d'épistémologie, d'anthropologie, d'histoire et de philosophie – J. J. Baumann[1], J. Lippert[2], A. Espinas, W. Rolph, C. Nägeli et M. Drossbach parmi d'autres –, en vient finalement, après *Par-delà bien et mal*, à réorganiser les matériaux de la morphologie pour unifier ses différents champs (art, science, religion, esprit libre) et écrire une véritable histoire de la volonté de puissance. Raison pour laquelle la *Généalogie de la morale, L'Antéchrist* et le *Crépuscule des idoles* cessent de répartir thématiquement les coups de sonde de la philosophie historique pour offrir des prises de vue sur l'histoire du nihilisme européen en explorant la fécondité heuristique de certaines catégories – la dette et la faute (*GM*, II), la raison et la vérité (*Cid*) – ou types psychologiques – le décadent et le prêtre juif-égyptien (respectivement Socrate et Platon dans le *Cid*), l'idiot (*Ant.*), le prêtre chrétien (*Ant.*, *GM*) – pour reconstituer à partir d'eux cette histoire.

1 *Cf. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig, Hirzel, 1879 [BN].
2 *Cf. Die Religionen der europäischen Culturvölker*, Berlin, Hofmann, 1881 [BN].

Entre 1887 et 1888, Nietzsche trouve la voie de sortie hors du nihilisme : avec la réévaluation généalogique et l'inversion de toutes les valeurs accomplie par *L'Antéchrist*, il dit avoir d'abord dû « venir quelque part en aide à [s]on *Par-delà* » pour « rendre "compréhensible" [s]a précédente littérature[3] », avant de « retourner en [s]oi-même, et attendre, jusqu'à ce qu'[il] puisse secouer le dernier fruit de [s]on arbre[4] ». C'est à ce moment qu'il dira avoir enfin « trouvé la voie pour sortir de millénaires entiers de labyrinthe[5] ». Dionysos revient pour secourir Thésée. Par le truchement de Zarathoustra, Nietzsche n'en a pas fini de « regarder, l'œil clair, de très loin, vers le bas, quand au-dessous de nous contrainte, finalité et culpabilité fument comme vapeur de pluie[6]. » Depuis les cimes, il lui faut une dernière fois sonder les profondeurs : « l'immense et illimité dire Oui et Amen[7] » doit encore laisser place, après l'affirmation, à la négation[8] ? Pourquoi donc est-il encore et toujours nécessaire de plonger son regard dans les entrailles de l'histoire, même après avoir entonné le prélude d'une philosophie de l'avenir ?

C'est toujours la même réponse qu'il faut apporter à cette interrogation : la fierté du philosophe de l'avenir lui intime de prendre dans toute son ambivalence étymologique (*altus* : élevé ou profond) sa propriété distinctive, la probité *altière* qui porte son sens historique vers des sphères d'autant plus élevées qu'il se rend plus attentif aux concoctions pestilentielles des sous-sols de la civilisation :

> *[C]omment les épuisés en sont-ils venus à faire la loi quant aux valeurs ? [...] comment sont arrivés au pouvoir ceux qui sont les derniers ?... Apprends à connaître l'histoire ! Comment l'instinct de l'animal "homme" a-t-il pu se retrouver la tête en bas[9] ?*

C'est bien parce qu'il faut d'abord résoudre ce problème pour instaurer de nouvelles valeurs qu'il est impératif de procéder à la généalogie des valeurs : il s'agir de comprendre historiquement comment la volonté de puissance parvient à se retourner contre elle-même, ce qui

3 Lettre à Overbeck du 30 août 1887, *Dernières lettres*, *op. cit.*, p. 56. Nietzsche fait allusion ici à la *Généalogie de la morale*.
4 *Id.*
5 *Ant.*, § 1.
6 *APZ, III*, « avant le lever du soleil », v. 11.
7 *Ibid.*, v. 15.
8 *Cf. EH*, « livres », *PBM*.
9 *FP printemps 1888*, 15 [13].

permet d'envisager l'office de la réévaluation comme le symétrique de ce refoulement monstrueux. La généalogie peut désormais recycler la fange qu'elle charrie en lui ménageant des canaux de sublimation qui lui évitent de se déverser sans bride autant que de se putréfier dans l'intériorité psychique qui en refoule les manifestations. C'est en ce sens qu'elle détourne les anciennes valeurs pour les inverser, réévaluation qui s'accompagne d'une nouvelle législation axiologique. L'historicité généalogique est ainsi une historicité nomothétique : elle inaugure la création de nouvelles valeurs en réalisant la réévaluation.

À cet effet, elle procède à une relecture de l'histoire (première partie) en soumettant les types de volontés de puissance qui s'y déploient à un critère d'évaluation permettant de les hiérarchiser, ce qui permet de comprendre pourquoi la typologie va de pair avec la morphologie de la volonté de puissance et troque l'épistémologie traditionnelle de l'historiographie contre une « historiobiographie[10] », afin de proposer une nouvelle méthode historiographique.

En se focalisant sur l'histoire de la volonté de puissance postérieure à la préhistoire, la généalogie prend pour objet spécifique – à la différence de la préhistoire, qui portait spécifiquement sur les procédures de *domestication* fossiles de l'humanité primitive – l'histoire des processus de *domptage*[11] psychologique qui ont recouvert d'un vernis de civilisation le type humain primitif sans véritablement le transformer. De sorte que la cruauté archaïque continue à s'exprimer dans les procédures de domination mêmes qui visent à la contenir.

C'est là l'histoire de l'ascétisme, objet de la généalogie (deuxième partie), qui en détecte les significations en examinant la provenance psychophysiologique de ceux qui l'écrivent en ascètes. Elle reconstitue ainsi,

10 Voir R. Alejandro (2011).
11 La sociologie animale d'Alfred Espinas fait le départ entre le domptage (et avec lui le dressage et l'apprivoisement) et la domestication, celui-là recourant à des exercices répétés de conditionnement destinés à contenir l'expression de la sauvagerie animale jusqu'à produire un *habitus* comportemental, là où celle-ci procède (à l'origine involontairement) à une sélection artificielle des propriétés tendanciellement les moins agressives de certains échantillons spécifiques pour croiser entre eux les spécimens les plus enclins à perpétuer la variété la plus inoffensive de l'espèce sauvage, jusqu'à produire une version domestiquée de l'espèce qui aura acquis *héréditairement* les propriétés que le domptage n'avait produites que par l'accoutumance. Voir *Les Sociétés animales*, Paris, Baillière, 1878, p. 174-182 / *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1879 [BN], p. 164-171).

en ôtant de la *Geschichte* le voile de l'*Historie* ascétique qui empêchait de l'appréhender avec probité, « la véritable histoire du christianisme[12] » et de ses idéaux, ce qui la conduit à pousser la probité jusqu'à reconnaître la collusion secrète entre le prêtre et le philosophe, mais aussi entre eux et le généalogiste lui-même.

C'est alors seulement qu'il est possible d'envisager les conditions dans lesquelles l'émancipation est possible (troisième partie), en déterminant la portée critique de la généalogie au-delà de ses fonctions traditionnellement idéologiques. Est ouverte, dès lors, la possibilité d'une éthique nouvelle qui renverse les évaluations morales traditionnelles et substitue au type ascétique un nouveau type humain, par des procédures d'élevage dont le moindre risque n'est pas de reconduire l'idéal ascétique en lui empruntant imprudemment certaines de ses armes.

L'HISTORICITÉ GÉNÉALOGIQUE
Critères, épistémologie, méthode

CRITÈRES

Au-delà de l'histoire naturelle de la morale

Depuis l'intronisation de la philosophie historique, Nietzsche n'a cessé d'insister sur la nécessité d'une nouvelle méthode philosophique, et l'hommage à Descartes, dans *Humain, trop humain*, y était sans doute pour quelque chose. Mais les méthodes scientifiques sur lesquelles s'appuyait alors le philosophe-historien étaient encore vertes : dans leur immaturité, elles croyaient encore qu'il revenait à la vérité scientifique de se prescrire à elle-même ses diktats méthodologiques, en vertu de sa volonté de vérité. C'est l'inverse que Nietzsche a vérifié expérimentalement : « Ce n'est pas la victoire de la science qui distingue notre

12 *Ant.*, § 39. Cette « véritable » histoire n'est pas monolithique ; elle croise en fait plusieurs fils historiques, chaque dissertation proposant un coup de sonde qui met l'accent sur un aspect particulier de cette histoire, ainsi que Nietzsche s'en explique à Overbeck le 4 janvier 1888. Cela signifie que *La Généalogie de la morale* ne suffit pas *à elle seule* à la réévaluation.

XIX^e^ siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science[13] ». Comment la méthode scientifique a-t-elle triomphé de la science elle-même ? C'est que l'examen scientifique du monde humain, puis du monde inorganique et organique, a révélé le fondement interprétatif de tous les phénomènes que le scientifique croyait pouvoir hypostasier en « faits[14] ». La connaissance de la science a ainsi révélé le fondement physiologique de toute recherche scientifique, les affects, l'*èthos* qui guident inexorablement cette recherche. Le changement de méthode réside dans le primat accordé au corps : « ces choses insignifiantes – alimentation, lieu, climat, délassement, toute la casuistique de l'égoïsme – [...]. C'est là précisément qu'on doit commencer à *changer de méthode*[15]. »

En sorte que la méthode ne pouvait plus prescrire à l'enquête la dépersonnalisation et l'objectivité. Si la méthode doit être trouvée dès lors sans méthodologie[16], c'est dans la mesure où les enjeux qu'elle révèle sont d'ordre axiologique et non épistémologique[17]. C'est ici que réside toute la radicalité de la méthode : « la morale de la méthode[18] » finit par connaître sa propre provenance morale, sommet de probité qui confère sa valeur la plus noble à la recherche scientifique :

> Quand, par la pratique d'une longue chaîne de générations, s'est accumulé suffisamment de délicatesse, d'audace, de prudence et de modération, la force de l'instinct de cette vertu incarnée rayonne jusque dans la plus haute intellectualité – et ce rare phénomène devient visible : la *probité intellectuelle.* Mais ce phénomène est très rare, il n'apparaît pas chez les philosophes. / On peut peser au trébuchet la rigueur scientifique, ou en termes de morale, la *probité intellectuelle d'un penseur* [...] jusque dans la plus haute intellectualité : il suffit de le faire parler morale[19]...

Ce qui fait dire à Nietzsche que « [l]es vues les plus précieuses sont celles qu'on trouve en dernier : mais les vues les plus précieuses ce sont les *méthodes*[20]. » Si les méthodes des sciences de la nature avaient d'abord paru

13 *FP printemps 1888*, 15 [51].
14 *Cf.* par ex. *PBM*, § 22.
15 *EH*, « avisé », § 10.
16 Voir C. Denat (2010).
17 C'est que « [l]e conflit des systèmes, y compris celui des systèmes épistémologiques, est un conflit d'instincts très précis (formes de la vitalité, du déclin, des classes, des races, etc.) » (*FP printemps 1888*, 14 [142]).
18 *PBM*, § 36.
19 *FP printemps 1888*, 14 [132].
20 *Ant.*, § 13.

précieuses pour renverser la philosophie métaphysique, c'est désormais une méthode plus récente encore qui permet de corriger les anciennes méthodes d'enquête historique, et notamment le parti pris réaliste qui les conduisait à dissimuler le caractère interprétatif de la réalité.

L'historien que Nietzsche appelle désormais de ses vœux est à ce titre un interprète qui se sait pris dans les rets de sa propre condition physiologique : c'est un évaluateur qui juge la valeur de l'histoire qu'il contribue à forger en même temps qu'il la raconte. Le critère des valeurs ici doit être garanti par une *philosophie* qui évalue, comme le suggère en creux le portrait de Sainte-Beuve :

> Comme historien, dénué de philosophie, dénué de puissance du regard philosophique – et pour ce rejetant la tâche de juger dans toutes les affaires importantes, tenant l'"objectivité" devant lui comme un masque[21].

Avec la généalogie apparaît donc sur le devant de la scène la nécessité d'une axiologie qui permettrait de juger les différents *Weltbilde* et les valeurs qu'ils sécrètent – qu'ils sécrètent parce qu'elles constituent en amont leurs conditions d'existence. Certes, la généalogie reconstitue l'évolution des valeurs, mais dans le but de les ausculter pour apprécier leur valeur : c'est *la valeur de nos valeurs* que la généalogie entend mettre au jour. Encore est-il nécessaire de faire le jour sur la signification de cette expression redondante.

De fait, comment cette évaluation est-elle possible sans pétition de principe ni régression à l'infini ? C'est le *Crépuscule des idoles* qui sur ce point livre la clé. Nietzsche entend faire le départ entre les valeurs et ce qui conditionne les valeurs. Ce qui confère aux valeurs leur qualité axiologique, c'est la *vie*. Un organisme est défini par des préférences et des orientations qui confèrent un sens et une forme à sa vie. Ce qui distingue ainsi le vivant de l'inerte, c'est qu'il évalue. Telle ou telle valeur exprime un type de vie donné. Du point de vue du type de vie qui produit les valeurs, celles-ci sont inestimables, raison pour laquelle chaque individu, chaque peuple, chaque époque se prend pour la mesure de toute chose. Mais du point de vue des propriétés de la vie en général, il n'en va pas de même. Si la vie en tant que principe de toute valeur est proprement inappréciable, la généalogie détecte derrière les valeurs que promeuvent

21 *Cid*, « incursions », § 3.

différents types de vie autant de modalités d'existence de la vie, qu'il est non seulement possible, mais également nécessaire, d'évaluer.

Si la détermination la plus fondamentale de la vie est la poussée vers le surcroît de puissance et d'activité, nous tenons là le mètre-étalon pour juger les valeurs, la mesure qui permet de mesurer toute chose, hormis naturellement elle-même : la vie n'est pas une valeur et n'a pas de valeur déterminée ; elle est inévaluable[22]. L'entreprise d'Eugen Dühring, qui prétendait statuer sur *La Valeur de la vie* (ouvrage lu de très près par Nietzsche en 1875), est donc tout à fait absurde, puisque la vie est ce sans quoi rien n'a de valeur :

> Il faudrait occuper une position *extérieure* à la vie, et d'autre part la connaître aussi bien qu'un être, que nombre d'êtres, que tous les êtres qui l'ont vécue pour être simplement en droit d'aborder le problème de la *valeur* de la vie : raisons suffisantes pour saisir que ce problème est pour nous un problème inaccessible[23].

> Quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, conformément à l'optique de la vie : c'est la vie elle-même qui nous contraint à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous *quand* nous posons des valeurs[24]…

Du reste, même s'il est possible de juger *des vies*, pour dire si elles méritent ou non d'être vécues, il faut avoir fait l'épreuve en soi-même de la plus grande diversité d'expériences esthétiques, physiologiques et morales, au lieu de lire dans le cours de l'histoire, comme Dühring, le développement continuel d'une vie de plus en plus « heureuse », en rabattant hâtivement la valeur sur ce mètre-étalon pour le moins ambigu[25] ?

C'est en ce sens que l'on peut évaluer les types de vie les uns par rapport aux autres en fonction de leur vitalité. Si non seulement cela est possible, mais encore nécessaire, c'est au sens où il n'est pas possible de ne pas évaluer, c'est-à-dire de ne pas évaluer les autres types de vie et leur valeur. Celui qui évalue n'évalue donc pas du point de vue de nulle part ou du sein de la vie elle-même, mais en fonction d'un certain type de vie[26]. Toute évaluation, de ce point de vue, est une comparaison : le

22 Voir Marton (2014) et A. Badiou (2015, p. 174-175).
23 *Cid*, « La morale comme contre-nature », § 5.
24 *Id.*
25 Voir *FP mai-juillet 1885*, 35 [24].
26 Voir *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [190].

généalogiste *se mesure* aux types de vie qu'il détecte et évalue à partir de la généalogie de leurs valeurs, il prend la mesure des fluctuations de la vitalité, processus dont il se situe lui-même à l'extrême pointe.

La méthode généalogique dans le contexte de l'Europe moderne

La généalogie congédie de la sorte l'histoire simplement génétique, au sens où cette dernière est en quête des commencements réels d'un phénomène, *ab Urbe condita*, comme c'est le cas de la *Natural History* anglaise : « à chercher les commencements, on devient crabe. L'historien voit à reculons ; il finit aussi par *croire* à reculons[27]. » Mais congédier l'histoire naturelle de la morale, cela signifie-t-il modifier la philosophie historique telle qu'elle était revendiquée dans *Par-delà bien et mal*, qui plaçait encore son cinquième livre sous la bannière de l'« histoire naturelle de la morale » ?

En dépit de ce blason d'ascendance britannique et écossaise, Nietzsche avait déjà égratigné durement le *type anglais* d'histoire de la morale[28]. Que la *Généalogie de la morale* intronise le mètre-étalon de la vitalité comme catégorie transcendantale de la psychophysiologie permettant de mesurer « la valeur des valeurs », c'est chose acquise, si l'on entend par là un souci accru de *pratiquer* l'évaluation comparée des types moraux. Il n'en reste pas moins vrai que Nietzsche pratique une telle évaluation discriminante depuis toujours, sans l'avoir nécessairement thématisée comme telle. Il est en tout cas certain que, lorsque Nietzsche critique la typologie morale anglaise au motif qu'il ne saurait y avoir « une seule et unique morale pour tous », et qu'il existe « une *hiérarchie* entre homme et homme, par conséquent aussi entre morale et morale[29] », il est bel et bien en train de statuer sur la valeur supérieure de certaines valeurs sur d'autres, ce qu'il s'emploiera systématiquement à faire dans le livre 9 de *Par-delà bien et mal*. Il faut donc nuancer la thèse selon laquelle ce qu'entreprend la *Généalogie de la morale* serait *autre chose* que ce qui a été poursuivi jusqu'alors, comme certains commentateurs[30] ont voulu le défendre.

27 *Cid*, « maximes », § 24.
28 Voir *PBM*, § 228.
29 *PBM*, § 228.
30 Voir Jensen (2013a, ch. 6).

Avec Hegel, Schopenhauer et Goethe, Nietzsche s'accorde à lutter contre « la balourde compréhension mécaniste du monde à la manière anglaise[31] », représentée par Bacon, Hobbes, Hume et Locke. Il s'agit là d'une « race non philosophique » qui a encore besoin de la discipline chrétienne, où le christianisme sert de dictame contre le « *spleen* », en ce sens que chez les penseurs britanniques et écossais, la gestuelle et les valeurs chrétiennes sont simplement réinterprétées pour se donner un fondement prétendument positif. Mais dans cette méthode scientifique, on sent encore le relent de « l'empire du méthodisme[32] » sur lequel elle a poussé.

C'est donc du sens historique *allemand* que Nietzsche se revendique et se sait l'héritier afin de se distinguer des généalogies « respectables mais médiocres » des Anglais du XIX^e^ siècle – « Darwin, John Stuart Mill et Herbert Spencer[33] » – grevés par leur filiation méthodiste et platement empiriste. L'Allemagne s'est élevée avec dégoût contre ces idées modernes que l'esprit anglais, au XVIII^e^ siècle, a imposé à la France, ce qui est l'occasion pour Nietzsche de se revendiquer de l'« *âme française** » des seizième et dix-septième siècles pour établir l'originalité de sa position dans cette configuration : le goût allemand contre le goût anglais, mais un goût allemand pénétré par la noblesse inventive des Français d'avant les Lumières[34].

On comprend ainsi la précarité du pacte scellé auparavant avec l'*Enlightenment* et l'histoire naturelle anglaise : une fois le traitement antiromantique épuisé, le dard de l'historien se tourne contre lui-même et va chercher chez les Français, notamment dans la critique littéraire et la psychologie, un nouveau traitement pour guérir cette fois de l'*Enlightenment* lui-même. C'est donc la rencontre entre le sens historique allemand et la psychologie française que la méthode généalogique va promouvoir, sous des conditions et dans des limites que la morphologie de l'histoire a déjà établies[35]. Pour le moment, Nietzsche rend hommage à l'aptitude de la France aux passions artistiques, à sa « culture

31 *PBM*, § 252.
32 On sait que les informations de Nietzsche en la matière proviennent de William Lecky (1838-1903), *Entstehungsgeschichte und Characteristik des Methodismus*, Leipzig/Heidelberg, Winter, 1880 [BN].
33 *PBM*, § 253.
34 Voir encore *PBM*, § 253.
35 Voir notre chapitre précédent.

moraliste » curieuse de psychologie et à son tempérament mesuré qui sait donner le primat tantôt au « sang provençal[36] », à cette « grande école de guérison[37] » qu'est l'esprit méditerranéen, tantôt à la « grisaille du Nord[38] ».

Mais il est trop évident que Nietzsche ne se contente pas de répéter d'un ouvrage à l'autre les résultats de ses recherches pour que nous ne soupçonnions pas une inflexion importante relative à la méthode historique, de *Par-delà bien et mal* à la *Généalogie de la morale*, en dépit de l'inféodation didactique, affichée par le sous-titre, de celle-ci à celle-là. Peut-être même Nietzsche réalise-t-il en cours de rédaction, au moment d'achever l'ouvrage de 1886, que ses propres analyses ne sont pas à la hauteur de son entreprise, s'il est permis de lire en ce sens le § 277 de *Par-delà bien et mal* :

> – Tristes chose ! Toujours la même vieille histoire ! Quand on a achevé de construire sa maison, on remarque que ce faisant, on a appris à son insu quelque chose que l'on aurait absolument *dû* savoir avant de – commencer à la bâtir. L'éternel et contrariant "trop tard !!" – La mélancolie de tout ce qui est *achevé* !...

Naturellement, ce texte à lui seul ne prouverait rien, s'il n'était pas possible de constater une différence de méthode entre la généalogie et l'histoire naturelle de la morale. Si Nietzsche tient déjà à distinguer son approche de celles des historiens anglais dans *Par-delà bien et mal*, c'est encore il est vrai en adoptant leur réalisme historique : il prétendait bien leur en remontrer quant à la connaissance des *facta* moraux (*PBM*, § 186), si l'on considère ces *facta* comme types. C'est que, comme l'a montré Anthony Jensen[39], le livre V de *Par-delà bien et mal* est constitué pour l'essentiel de matériaux remontant aux années 1880-1881 et tributaires à la fois de la lecture du chapitre 1 de l'*History of European Morals* (1869) de William Lecky (intitulé « Natural History of Morals ») et de la typologie burckhardtienne. Peut-être Nietzsche se rend-il compte, au moment d'achever l'édifice, qu'il a appris à son insu que la typologie était elle-même une interprétation emportée par le devenir héraclitéen

36 *PBM*, § 254.
37 *PBM*, § 255.
38 *PBM*, § 254.
39 A. Jensen (2013 b).

– ce qu'il a toujours su sans jamais le thématiser comme il le fait dans la *Généalogie de la morale* (préf. § 1 et II, § 12).

Aussi met-il en garde le lecteur contre la tendance de toute conceptualité philosophique à « prendre une coloration crépusculaire propre, un parfum de profondeur tout autant que de moisissure[40] ». Nietzsche invite toujours son lecteur à écouter l'ermite dissimulé derrière la voix du philosophe qui parle dans des livres qui visent à « cacher ce que l'on porte en soi », ermite qui doute qu'un philosophe puisse avoir des opinions dernières[41]. Les livres se succèdent, et les masques historiographiques avec eux : « [t]oute philosophie est une philosophie de surface [...]. Toute philosophie *cache* aussi une philosophie[42] ». Semblablement, il ne faudra pas prendre la méthode généalogique pour le fin mot de l'histoire, même si elle met au jour la philosophie cachée de la philosophie historique encore à l'œuvre dans *Par-delà bien et mal*. Sans doute l'aveu de Nietzsche à Overbeck témoigne-t-il en effet, non pas tant d'un tournant dans l'épistémologie historique nietzschéenne que de la volonté de se confronter à ce qu'il avait toujours su et reproché à ses adversaires sans jamais en tirer toutes les conséquences pour sa propre conception de l'histoire :

> Au bout du compte, ma méfiance va maintenant jusqu'à se demander si l'histoire est somme toute *possible* ? Que veut-on alors établir ? – quelque chose, qui à l'instant de l'événement n'était lui-même pas « établi[43] » ?

Ce qui est présenté ici comme un changement dans la conception nietzschéenne de l'histoire avait déjà en réalité été perçu par Zarathoustra, au moment de réaffirmer la vérité d'Héraclite niée par le sot, qui ne croit pas que tout s'écoule :

> Comment ! disent ces sots, tout coulerait ? poutres et parapets se tiennent pourtant bien *au-dessus* du fleuve ! / *Au-dessus* du fleuve tout est stable, toutes les valeurs des choses, ponts, notions, tout « bien » et « mal » : tout cela est *stable* ! [...] mais le vent du dégel prêche *contre cela* ! [...] Ô mes frères ! tout n'est-il pas *maintenant emporté par le courant du fleuve* ? Tous les parapets et toutes les passerelles ne sont-ils pas tombés à l'eau[44] ?

40 *PBM*, § 289.
41 *Id.*
42 *Id.* Voir également le § 296 de *PBM*.
43 Lettre à Overbeck du 23 février 1887 in *Dernières lettres*, *op. cit.*, p. 36. Voir les commentaires de Jensen à ce propos (2016a).
44 *APZ III*, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 8, v. 57-64.

Avec la généalogie, Nietzsche tire simplement l'ultime conséquence de l'héraclitéisme : même le récit historique et l'historien font partie du fleuve, et d'autres généalogies réécriront depuis d'autres méandres l'histoire de la morale, par-delà la morale[45]. Les différentes perspectives que Nietzsche élabore en digérant des matériaux fournis par des alliés pour se désolidariser de perspectives antérieures contribuent à l'*élevage* et à l'approfondissement du sens historique, qui surmonte ses anciennes formes moins probes. Aussi ces perspectives sont-elles des instruments que saisit le *pathos* de la distance pour s'ennoblir, de telle sorte que chacune est vouée à être dépassée par un nouveau barreau de l'échelle :

> C'était pour moi des marches, je les ai gravies – pour ce, il m'a fallu les dépasser. Mais ils pensaient que je voulais m'installer sur eux pour prendre ma retraite[46].

Si la généalogie prétend être la dernière marche, c'est dans la mesure où elle n'est plus une perspective parmi les autres, mais une perspective capable de rendre compte de l'histoire et de la valeur des perspectives, *y compris de la sienne*. Elle offre ainsi le critère de son propre dépassement à celui qui pourrait proposer une interprétation de l'histoire des valeurs susceptible d'opérer avec plus de vigueur la réévaluation. Voilà pourquoi la critique est généalogique : elle examine, à partir « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes, la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons[47] ».

Généalogie de la morale, morale généalogique

Si Nietzsche entame donc la *Généalogie de la morale* par une auto-généalogie, c'est très exactement dans la mesure où la probité du généalogiste consiste à rappeler sa propre provenance pour ne pas oublier le *site* à partir duquel il parle et la *situation* où il se trouve vis-à-vis des tentatives concurrentes à la sienne. D'où l'importance du titre : « Pour une/la [*Zur*] » *Généalogie de la morale*. Si Nietzsche prétendait être le

45 Nietzsche veut en effet aller plus loin qu'Héraclite sur la question du devenir, dans la mesure où le philosophe présocratique en propose encore une interprétation morale, ainsi que le suggère l'un des seuls textes où Nietzsche met en évidence une faiblesse d'Héraclite (*FP fin 1886-printemps 1887*, 7 [4]).

46 *Cid*, « maximes », § 42.

47 Michel Foucault, « What is Enlightenment », *Dits et écrits II*, *op. cit.*, p. 1393.

seul habilité à écrire cette généalogie, il reconduirait sans doute le geste dogmatique consistant à occulter le caractère perspectif de son discours en le donnant pour le seul discours légitime. Raison pour laquelle la généalogie s'inscrit d'emblée dans l'élément de l'*agôn*.

Lutte du généalogiste avec son propre passé et sa propre provenance, d'une part, dans la mesure où il n'est devenu généalogiste qu'au terme d'un long parcours qui l'avait préalablement arraché à sa tâche propre : Schopenhauer, Wagner, et même Rée doivent sur ce point être convoqués pour être de nouveau, et définitivement, révoqués. On aurait tort de voir dans la préface de la *Généalogie de la morale* une esquisse autobiographique par laquelle Nietzsche chercherait à se connaître lui-même rétrospectivement. Au contraire, Nietzsche explique au lecteur à qui il a affaire, ce qui ne se peut présenter autrement qu'en racontant comment il est devenu ce qu'il est. Le soi n'est pas à chercher ailleurs que dans sa généalogie, et certainement pas dans une quelconque introspection : « Nous, les psychologues de l'avenir – nous sommes peu enclins à l'auto-observation[48] ».

Lutte du généalogiste avec ses concurrents les plus respectés, d'autre part, de façon à faire la démonstration performative de l'activité agonistique de la généalogie, au moyen d'un discours polémique qui ne cherche aucunement, comme c'est le cas dans la littérature darwinienne, la conciliation et l'adaptation du discours à la doctrine du maître au prix d'éventuelles modifications introduites *au sein* de la logique de la sélection naturelle. La généalogie de la morale est un combat pour la vie intensifiée, le théâtre où se produit la volonté de puissance qui entend digérer ses concurrents. Combat qui n'engage pas seulement des théories philosophiques, mais des *types de vie*. Si Nietzsche parvient à reconduire les doctrines généalogiques à leur terreau physiologique et à montrer que le type du darwinien est un type *décadent* qui parle du point de vue d'une vie affaiblie et pleutre, alors il sera fondé à désavouer la prétention des doctrines généalogiques darwiniennes à rendre compte de l'historicité du vivant selon la dynamique de l'adaptation, s'il est vrai que la valeur heuristique de l'adaptation n'est que l'expression discursive de la physiologie affaiblie de l'individu, qui interprète toute action comme une réaction en vertu du fait qu'il agit ainsi dans sa propre vie[49].

48 *FP printemps 1888*, 14 [27]. Le congé donné à l'introspection est un *leitmotiv* de la psychologie historique et scientifique que Nietzsche apprécie, chez Bourget et Höffding notamment.

49 Comme toujours, la réfutation n'opère pas ici sur le plan discursif mais sur le plan physiologique, *via* le discours. *Cf. FP printemps-été 1888*, 16 [83] et *FP 1884*, 26 [316].

Le type du darwinien qui illustre par excellence cette homogénéité de la physiologie et du discours qui en provient est assurément Herbert Spencer, biologiste « décadent » – nous y reviendrons – qui « voit dans la *victoire* de l'altruisme quelque chose de souhaitable[50] ! ! ! » En réalité, les darwiniens sont prisonniers d'une interprétation réaliste des catégories de pensée mécanistes, c'est-à-dire qu'ils tendent à prendre pour une *explication* ce qui n'est qu'une *description utile et opératoire* de ce qui a eu lieu *une fois que cela a eu lieu*[51]. C'est ici le point le plus essentiel, car si « [l]a vie, en tant que forme de l'être qui nous est la mieux connue, est spécifiquement une volonté d'accumulation de force », alors « c'est là que tous les processus de la vie trouvent leur levier » et à partir de là qu'ils doivent être compris. *La vie* comme *pathos de la volonté de puissance* est *natura naturans*. Or, les darwiniens, du moment qu'ils adoptent un mode de pensée mécaniste, reconstituent nécessairement l'évolution avec des fragments de l'évolué[52]. Un point sur lequel Nietzsche ne récuserait donc pas la critique bergsonienne de Spencer, puisque selon lui « [l]a mécanique n'est qu'une sémiotique des conséquences ». L'idée d'adaptation fonctionnelle et celle de conservation de la force proviennent de transferts du modèle mécaniste vers l'organique, une interprétation quantitative du « caractère *polymorphe*[53] » de l'existence. Mais la vie est un « cas isolé » puisque sa propriété spécifique est de croître en fonction d'un *pathos* pour atteindre « un *sentiment maximal de puissance* ». À la vérité, si le monde entier, vu du dedans, est volonté de puissance, il est fondamentalement caractérisé par une *involution pré-organique*[54] qui rend tout aussi caduque l'application des catégories mécaniques au monde prétendument inerte : « le mécanisme n'est qu'une expression symbolique pour le monde réel *interne* de quanta de volonté combattant et triomphant[55] ».

50 *FP printemps 1888*, 14 [40].
51 *Cf. FP printemps 1888*, 14 [121].
52 Nous faisons allusion à la critique de l'illusion cinématographique que Bergson trouve exemplairement à l'œuvre chez Spencer. *Cf. L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2013, p. 362-369. L'impropriété des catégories de pensée mécanistes pour penser les phénomènes de la vie avait déjà été établie par P. Yorck von Wartenburg et W. Dilthey, qui ont discuté de ce point dans leur correspondance. *Cf.* F. Dastur (2011) et Dilthey / Yorck in Rothacker (Hsrg., 2014).
53 *GS*, § 373.
54 *Cf. PBM*, § 36.
55 Toutes les citations de ce paragraphe sont extraites du *FP printemps 1888*, 14 [82].

En fin de compte, les généalogistes anglais (et le type de l'intellectuel anglais en général) ont beau écrire l'histoire des notions morales et des comportements moraux, ils manquent de philosophie et de jugement, car pour eux « la morale n'est pas encore un problème[56] ». Ils ont beau être « débarrassés du dieu chrétien », ils ne s'en cramponnent que plus opiniâtrement « à la morale chrétienne ». Ce qui fait dire à Nietzsche que, « [e]n Angleterre, pour toute petite émancipation à l'égard de la théologie, on doit se réhabiliter en se montrant fanatique de la morale dans des proportions terrifiantes. Telle est la *pénitence* dont on s'acquitte là-bas[57]. » C'est en ce sens que Nietzsche dit avoir « déterré » partout le sang du théologien : dans la philosophie allemande, le pasteur protestant n'est même pas caché[58] ; c'est surtout comme forme « souterraine » de la fausseté qu'il irrigue encore les veines des positivistes[59].

Le généalogiste est celui qui parviendrait à s'émanciper de cette morale séculière : « [p]our nous autres [...] [e]n renonçant à la foi chrétienne, on se dépouille du *droit* à la morale chrétienne[60]. » C'est que le christianisme est un fait social total[61] dont on ne peut pas prélever une partie sans être tributaire de l'ensemble du système ou inversement, dont on ne peut abandonner un concept sans renoncer au christianisme lui-même.

Si donc « [c]haque individu répète ainsi toute la ligne d'évolution (et non seulement, ainsi que le <conçoit> la morale, quelque chose qui commence avec la naissance)[62] », c'est qu'il ne peut y avoir de généalogie complète si elle ne va pas jusqu'à faire la généalogie du généalogiste lui-même. De sorte que, étant donné qu'il représente une lignée d'évolution marquée par le déclin ou la rigidification atavique de certaines valeurs fébriles – comme en témoigne le simple fait de ne pas vouloir afficher la généalogie physiologique qui préside à la généalogie de la morale –, c'est que son entreprise se contredit elle-même. Alors « il a bien peu de valeur, et il convient avant tout qu'il soustraie à l'individu réussi le

56 *Cid*, « Incursions », § 5 *in fine*.
57 *Cid*, « Incursions », § 5, pour ces citations.
58 *Ant.*, § 10.
59 *Ant.*, § 9. Cp. § 17.
60 *Id.*
61 Si l'on nous permet de lire dans une perspective maussienne l'affirmation du *Crépuscule des idoles* selon laquelle « [l]e christianisme est un système, une vision des choses *totale* et où tout se tient. Si l'on en soustrait un concept fondamental, la foi en Dieu, on brise également le tout du même coup [...]. » (*Cid, id.*)
62 *FP printemps 1888*, 14 [29].

moins possible de place, de force et de rayons de soleil[63]. » De telle façon que, si le généalogiste « représente la montée de la lignée humaine, sa valeur est, en fait, exceptionnelle ; et son souci de se conserver et de croître peut légitimement être extrême[64] ».

ÉPISTÉMOLOGIE

La causalité généalogique : Nietzsche, Drossbach, Cornaro

Si Nietzsche élargit à l'ensemble du réel la théorie de la volonté de puissance, c'est non seulement en vertu du principe d'économie avancé dans le § 36 de *Par-delà bien et mal*, mais également pour garantir l'anhistoricité de la volonté de puissance. L'évolution des formes organiques emporte avec elle l'idée d'un progrès de l'information dont l'étalon-repoussoir est le monde inerte. La partition, maintenue par les évolutionnistes, entre l'inorganique et l'organique, est déjà porteuse d'une interprétation morale d'où découle toute téléologie : le progrès des formes de vie, des morales et des civilisations est ainsi mesuré à leur « chaleur » historique, à leur rythme d'évolution, relativement à l'ordre cyclique et itératif de la physique.

L'évolution est bien de ce point de vue une perpétuelle révolution qui n'en a pas l'« r » : sans créer de la nouveauté matérielle, elle apporterait incessamment au devenir du monde un supplément d'âme et de valeur à mesure que ses productions organiques et culturelles essaiment. Si la volonté de puissance est en quantité finie et toujours identique, il n'y a jamais que des recombinaisons perpétuelles de ses formes physiques ou organiques : la mise en forme du plasma ne cesse de varier, mais le *quantum* absolu de puissance demeure identique. Quant à la valeur, il n'y a aucun sens à la faire entrer en ligne de compte ici, puisqu'elle n'est mesurable qu'au sein et du point de vue d'une forme de vie donnée, comme la plus grande concentration hiérarchisée de *quanta* de puissance. L'histoire est *morphologie* puisqu'elle décrit les formes que prend la volonté de puissance et la manière dont certaines formes de vie parviennent à accumuler de grands *quanta* de puissance pour produire des œuvres ou des actions qui commandent de nouvelles transformations.

63 *Id.*
64 *Id.*

Cette morphologie de l'histoire fait ainsi l'économie de la catégorie historiographique de la causalité, dans la mesure où l'histoire n'est que la transformation continue d'un capital de forces intriquées.

Tributaire d'abord de Hume[65], Nietzsche rappelle qu'il n'y a ni cause ni effet dans une succession de deux événements quelle qu'elle soit[66], mais « combat entre deux éléments de puissance inégale : on obtient un nouvel arrangement des forces, selon la quantité de forces de chacun », nouvel arrangement qui est certes « radicalement différent du premier[67] », mais n'est pas son effet. Ce que nous appelons effet est le moment où les variations des *quanta* de forces sont devenues telles qu'elles apparaissent comme des différences de *qualia*[68] : les propriétés manifestes d'un objet ou d'un événement se donnent alors pour différentes, de sorte que notre appareil cognitif introduit une scansion dans le *continuum* du devenir. Bien sûr, le schéma causal fait partie de notre bagage grammatical : « [l]inguistiquement, nous ne pouvons nous en débarrasser[69]. » L'essentiel consiste à délester ces termes de cause et d'effet de leur portée ontologique et explicative et de garder à l'esprit qu'il s'agit de fictions utiles pour notre découpage des événements[70], résultats d'une nécessité impérieuse de rattacher ce qui apparaît comme transcendante nouveauté à un passé connu. Si la reconfiguration des forces est ininterrompue, alors l'idée de *conservation* perd toute légitimité, puisque un état atteint devrait alors se conserver et non pas, comme c'est le cas, tendre sans cesse à ne pas se conserver. L'adversaire de Nietzsche est toujours ici Spinoza : « [l]e principe spinoziste de la conservation de soi devrait, à vrai dire, mettre un terme à la modification : mais [...] c'est le *contraire* qui est vrai », puisque n'importe quel être vivant « fait tout pour *non pas* se conserver, mais devenir *davantage*[71]... ».

Il y a certes, du point de vue de Nietzsche, un critère du « progrès » entendu comme valeur supérieure de certains édifices pulsionnels, ceux au sein desquels se concentre la plus grande quantité de puissance

65 *Cf.* par ex. *FP avril-juin 1885*, 34 [70].
66 *Cf.* par ex. *FP été-automne 1884*, 26 [62].
67 *FP printemps 1888*, 14 [95].
68 *Cf. FP été-automne 1884*, 27 [31] : « NB. À la suite de certains changements de *quantités* naît ce que nous ressentons comme une *qualité* différente. »
69 *Id.* 14 [98]. Voir également *PBM*, § 21.
70 *Cf. FP 1888*, 14 [122].
71 *FP printemps 1888*, 14 [121]. Nietzsche avait eu l'occasion d'asseoir cette idée en lisant Rolph et Nägeli. *Cf. FP automne 1885-automne 1886*, 2 [63, 76].

accumulée, donnant lieu à une « simplification logique » qui « accroît à nouveau le sentiment de la force[72] ». C'est ce que Nietzsche appelle « le grand style », qui constitue « l'extrême pointe de l'évolution » et se caractérise par un raffinement extrême de l'appareil perceptif. Cela se traduit par la modification des sensations de temps et d'espace : « on embrasse du regard des horizons immensément lointains, et, pour ainsi dire, seulement alors *perceptibles* », du fait de « l'*élargissement* du regard embrassant de plus vastes masses et perspectives », de « l'*affinement de l'organe* qui perçoit bien des choses infimes et éphémères ». Cette acuité perspective confère à tout créateur, et en particulier au généalogiste artiste, une faculté de « *divination* », soit « la force de saisir la plus discrète indication, la moindre suggestion[73] », à la manière des oracles antiques, dont on se souvient que la puissance divinatoire, selon la *Deuxième considération inactuelle*, tenait à la subtilité de leur sens historique. La généalogie se justifie ainsi comme le monde, en tant que phénomène esthétique, à condition désormais de comprendre l'inscription de la perception esthétique dans l'histoire pulsionnelle, c'est-à-dire comme une formation historique particulièrement raffinée de la morphologie de la volonté de puissance :

> L'état esthétique a une surabondance de *moyens de communication*, en même temps qu'une extrême réceptivité aux sollicitations et aux signes. Il est le sommet de la communicativité et de la transmissibilité entre êtres vivants – il est la source des langues[74].

Le critère de la puissance est la contagion, à condition de se souvenir que la transitivité de la puissance n'opère qu'entre des physiologies appariées :

> Toute élévation de la vie intensifie la force de communication, et du même coup la force de compréhension de l'homme. *S'identifier à d'autres âmes* n'a à l'ori<gine> rien de moral, mais vient d'une excitabilité physiologique de la suggestion : la « sympathie » ou ce qu'on appelle « altruisme » ne sont que des déformations de ce rapport psychomoteur que l'on porte au crédit de l'intellectualité (*induction psychomotrice*, affirme Ch. Féré). On ne se communique jamais de pensées, on se communique des mouvements, des signes mimiques, qui sont par nous *réinterprétés* comme pensées[75]…

72 *FP printemps 1888*, 14 [117].
73 *Id.*, pour toutes ces citations. Sur le grand style, voir également le *FP printemps-été 1888*, 16 [49].
74 *FP printemps 1888*, 14 [119].

Cette communication ne saurait être décrite comme un rapport de causalité dans la mesure où elle n'est pas la production d'un effet irréversible par une cause, mais l'appropriation d'une interprétation par une autre volonté de puissance que celle qui s'est d'abord communiquée par « signes mimiques ».

Il est donc possible de faire l'économie de la causalité pour examiner l'histoire des formations de puissance. Mais ce n'est pas une coquetterie : cette économie, méthodologiquement profitable du point de vue occamien à une philosophie historique qui renonce aux catégories métaphysiques, est au surplus éminemment salutaire dans la mesure où elle prémunit contre le danger commun à toutes les explications causales : l'*hysteron-proteron*.

De fait, en découvrant « l'excellent Cornaro » en 1883, Nietzsche croyait d'abord que les *Discorsi della vita sobria* apportaient « de l'eau à *[s]on* moulin[76] ». Mais il s'était tout de suite rendu compte de la grande erreur de ce dernier, dont il allait proposer une explication philosophique dans la section : « les quatre grandes erreurs » du *Crépuscule des idoles*. La longévité de Luigi Cornaro (1464-1566) le convainc d'abord de l'importance de la diététique. Mais ce que n'a pas vu Cornaro, c'est que le régime alimentaire doit tenir compte de l'idiosyncrasie physiologique autant que du climat : à Nice, par exemple, « il faut […] manger en abondance et ne pas vivre à la Cornaro[77]. » L'erreur de cette diète réside en effet dans une méprise relative à la causalité physiologique : ce n'est pas *parce qu'il* mangeait frugalement que Cornaro acquit une complexion qui le disposa à vivre 102 ans, c'est au contraire parce que sa complexion physiologique exigeait un régime frugal qu'il connut une telle longévité :

> Ce brave italien voyait dans son régime la *cause* de sa longue vie : alors que la condition préalable de la longue vie, l'extraordinaire lenteur du métabolisme, l'économie dans la consommation, était la cause de son régime frugal. […] Mais qui n'est pas une carpe non seulement fait bien, mais a besoin de manger *convenablement*[78].

75 *Id.*
76 Lettre à Overbeck du 27 octobre 1883, *Corr. IV*, p. 442.
77 Lettre à Overbeck du 28 mars 1884, *Corr. IV*, p. 478.
78 *Cid*, « erreurs », § 1.

Cornaro est encore victime des séductions de la grammaire, lorsqu'il imagine que c'est en vertu d'une volonté libre que l'individu choisit tel ou tel régime. La vertu comme la frugalité n'est donc pas la cause du bien-être, mais l'effet qui accompagne la lenteur métabolique. Ce genre de diallèle échappe à tous les penseurs qui, par manque de sens historique, commettent un grossier *cum hoc ergo propter hoc* là où une expertise physiologique leur aurait révélé que ce qu'ils prenaient pour une cause étaient en réalité – s'il faut adopter dans ce cadre critique la terminologie causaliste – un « effet », et vice-versa.

La connaissance généalogique : une fiction philologique ?

La généalogie entend ainsi remettre de l'ordre dans l'histoire en rappelant que ce n'est pas la psychologie qui commande à la physiologie, mais l'inverse. De quel type de connaissance historique la généalogie relève-t-elle alors, puisque sa prétention démystificatrice aboutit bel et bien à une connaissance ? S'il y a bien un problème qui a occupé la littérature secondaire anglo-saxonne, c'est celui-là. Il est vrai que la posture de Nietzsche, qui en 1887-1888 défend plus que jamais une épistémologie fictionnaliste, a de quoi dérouter, au moment où ce dernier oppose à l'azur spéculatif de ses concurrents généalogistes le « gris » des matériaux empiriques dignes de créance. C'est qu'il faut rappeler que le gris n'est pas un état de fait donné, mais la construction des faits par l'interprétation des textes :

> Une « chose en soi », aussi inepte qu'un « sens en soi », une « signification en soi ». Il n'y a pas d'« état de fait en soi », *au contraire, il faut toujours projeter un sens au préalable pour qu'il puisse y avoir un état de fait*[79].

> La simplification, la mise en évidence du typique – jouissance de *domination* par *projection d'un sens*[80].

Il est évident que Nietzsche ne prétend pas dire ce qu'a réellement été *en soi* l'histoire de l'idéal ascétique. Mais sans doute prétend-il mettre au jour sa signification inaperçue : il s'agit de montrer que l'idéal ascétique est le symptôme d'autre chose que ce qu'il prétend être[81]. Ce ne sont pas

79 *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [149].
80 *FP été 1886-automne 1887*, 5 [99].
81 *GM*, III, § 23.

les séquences temporelles elles-mêmes qui intéressent Nietzsche, mais leur invention successive. S'il faut reconnaître que « [l]a généalogie est une critique de la conscience historique moderne *sous les dehors de cette conscience historique elle-même*[82] », on peut alors remarquer qu'elle remplit deux fonctions :

- D'une part, elle entend occuper le terrain que les généalogistes matérialistes voudraient s'accaparer en leur opposant une autre généalogie de la morale, plus cohérente, plus soucieuse d'organiser son matériau sans commettre de pétition de principe en lissant l'ensemble de l'histoire pour y introduire la linéarité du progrès vers la civilisation.
- D'autre part, c'est une entreprise de destruction qui doit saper notre confiance en la morale et, en tant que des préjugés moraux habitent toute construction généalogique, elle sape également notre confiance en la généalogie de la morale elle-même.

Autant dire que la généalogie de la morale n'est pas une généalogie objective, pas plus que l'histoire naturelle de la morale, dans *Par-delà bien et mal*, n'était une histoire objective. La généalogie de la morale substitue une méthode généalogique à une autre en prétendant à la fois être plus rigoureuse, plus philologique, tout en reniant la possibilité de son objectivité. La contradiction est levée si l'on se souvient que le « gris » de la documentation n'est philologiquement recevable que s'il témoigne d'une compréhension de l'expérience vécue que les témoignages du passé permettent de retrouver, dans la mesure où le passé n'est pas dépassé : la moralité préhistorique est encore présente sous la forme de la conscience grégaire, par exemple. Si le généalogiste est toujours habité par la volonté de vérité, c'est en tant que probité, c'est-à-dire en tant que volonté de ne pas *se* tromper soi-même, et non comme chez les réalistes en tant que volonté de ne pas se laisser tromper[83].

Nietzsche ne renonce pas, par ailleurs, à la « sémiotique » historiographique et à ce qu'elle a canonisé sous le nom d'événements ou d'époques, et s'il prétend argumenter autrement que dans l'azur, c'est parce qu'il ne s'appuie pas sur des expériences de pensée ou des fictions théoriques pour reconstruire les origines ou justifier ses thèses relatives

82 J. I. Porter (2010), p. 324.
83 *Cf. FP automne 1885-automne 1886*, 2 [191].

au développement historique des valeurs. Chaque fois, il entend produire du « gris » pour étayer ses hypothèses, et c'est en ce sens qu'il raconte « la véritable histoire » des idéaux ascétiques en présentant des preuves ou en énumérant des « indices historiques » de ce qu'il avance[84]. Quelques exemples prélevés des plans pour *L'Inversion de toutes les valeurs* :

> – de l'instinct de *décadence* comme instinct déterminant de la morale : « Preuve *historique* : les philosophes sont toujours des décadents*...au service des religions *nihilistes* »
> – de l'hypocrisie de la morale : « Preuve : l'*immoralité* absolue des *moyens* dans toute l'histoire de la morale[85]. »
> – de l'existence d'autres valeurs promouvant la réussite physiologique : « Les indices historiques de tels mouvements : / la religion païenne. Dionysos contre le "crucifié" / la Renaissance. / L'*art* »
> – de l'erreur de Darwin, qui ne voit pas que les faibles se sont maintenus contre les forts : « Démonstration de cette domination dans nos instincts politiques, dans nos jugements de valeur sociaux, dans nos arts, dans notre *science* » où « les valeurs nihilistes ont le dessus[86]. »

Nietzsche ne se contente pas d'opposer thèse à thèse : il argumente à grands renforts d'exemples historiques. Ce qu'il appelle l'« "objectivité" à venir[87] » de l'intellect consiste précisément à savoir réunir ces matériaux empiriques de façon à préserver la pluralité des perspectives qu'ils représentent, « de manière à savoir justement rendre la *diversité* des perspectives et des interprétations de l'affect utile pour la connaissance[88]. » Le perspectivisme n'est de ce point de vue rien d'autre que la philologie correctement mise en œuvre[89] :

> Il *n'*y a *qu'*un voir en perspective, *qu'*un "connaître" en perspective ; *plus* nous laissons d'affects prendre la parole au sujet d'une chose, *plus* nous savons nous donner d'yeux, [...] plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" seront complets[90].

84 Voir à ce propos ce qu'écrit R. Koselleck à propos des « sources » in *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 224.
85 *FP printemps 1888*, 14 [135], pour ces deux exemples.
86 *FP printemps 1888*, 14 [137], pour ces deux exemples.
87 *GM* III, § 12.
88 *Id.*
89 C'est un point sur lequel nous nous désolidarisons d'A. D. Schrift (1987, p. 110-111 en particulier), qui soutient que le statut de l'interprétation, entre philologie et perspectivisme, est indécidable.
90 *Id.*

Il est aisément compréhensible, en ce sens, que la perspective de Nietzsche sur l'histoire des valeurs prétende à une « objectivité » supérieure à celle des autres généalogistes, dans la mesure où il démontre que ces derniers rabattent l'ensemble des perspectives passées sur la perspective morale du présent, et sont prisonniers d'une perspective étriquée incapable de rendre compte des différentes perspectives. Que la philologie ne doive pas déformer le texte en l'interprétant, cela ne signifie certes pas qu'elle accède à une quelconque vérité du texte, mais qu'elle évite, préalablement à sa reconstitution, de le modifier frauduleusement. Il faut à cet effet recomposer les stratifications historiques du palimpseste pour montrer que la perspective qui permet d'interpréter le texte est l'objet d'une conquête longue et patiente, qui n'est jamais elle-même qu'une nouvelle strate du palimpseste, à ceci près qu'elle cherche à exhiber en son sein les autres strates.

Typique de cette historicité palimpseste est la reconstruction des idéaux ascétiques. Si la généalogie est la narration d'un passé présentifié par une perspective qui s'efforce de le revivre, c'est parce que les *mêmes* formations axiologiques s'opiniâtrent à revenir à l'identique sous des masques que la différence des conjectures historiques empêche de faire tomber. Ce qui permet d'entrer dans l'élément de l'*Unzeitgemässheit* en échappant à l'historicité positive du document ou de l'événement, c'est la conversion du modèle philologique de l'histoire en modèle linguistique. Les spéculations acrobatiques de Nietzsche relativement à l'étymologie du trinôme bon/méchant/mauvais en témoignent : Nietzsche n'a cure de donner des démonstrations positives des filiations qu'il met en évidence, dans la mesure où son objet n'est pas la succession de l'histoire diachronique, mais les invariants anthropologiques de la synchronie, dont l'histoire n'est qu'une image mobile où la variation des invariants tient seulement à leur dosage, autrement dit au degré de leur visibilité selon les époques de la culture.

Nietzsche ne fait jamais appel au fait isolé comme s'il s'agissait d'une preuve par l'exemple de ce qu'il avance : un exemple isolé ne prouve rien. Le « gris » ici est le matériau transformé et raffiné par l'examen généalogique, de façon telle que derrière l'exemplification historique on assiste à la production du typique. Raison pour laquelle Nietzsche fait appel au modèle de la linguistique indo-européenne (*PBM*, § 20) pour exhiber la vérité des types dissimulés derrière les *airs de famille*, tout

comme il fait de plus en plus appel à l'ethnologie et au droit comparé[91] pour mettre en évidence des invariants anthropologiques. C'est en ce sens que l'*étymologie* est *etumôn*, c'est-à-dire vérace, non pas en exposant la vérité de l'origine linguistique, mais en reconstruisant, d'une part, des étymons hypothétiques pour exhiber l'origine linguistique de nos catégories de valeur, dont ce qu'on appelle « vérité » fait partie[92] ; en révélant, d'autre part, la provenance physiologique des *titres* que les individus, via les noms, se donnent (« Nous les bons, les modernes, les vrais, etc. »), provenance qui en réalité se surimprime au sens vulgaire desdits titres pour faire saillir l'axiologie dont ils sont porteurs.

C'est là la pudeur et la probité de la généalogie nietzschéenne : c'est dans le retrait par lequel elle configure l'exposition des autres perspectives qu'elle affiche sa perspective propre – celle de l'idéal ascétique qui se retourne contre lui-même pour redonner le primat à l'idéal noble qu'il avait refoulé –, ainsi que l'examen des types d'historicités généalogiques devrait permettre désormais de le comprendre.

MÉTHODE

Historicité sémiotique

Véritable colonne vertébrale de la *Généalogie de la morale*, l'excursus où se trouve exposé le « point de vue capital de la méthode historique » dans le § 12 de la seconde dissertation constitue le moment-pivot qui brise la *Généalogie*, peut-être aussi l'histoire de l'historiographie, en deux parties. De fait, Nietzsche donne un congé définitif aux « généalogistes de la morale tels qu'ils ont existé jusqu'à présent[93] », en montrant que leur généalogie prétendument scientifique est une généalogie idéologique dont les procédures sont analogues à celles par lesquelles les Grecs se donnaient une généalogie mythique pour légitimer l'occupation d'un territoire et son organisation sociale. Sauf qu'ici il s'agit d'une forme de vie affaiblie, car réactive, qui cherche à se légitimer par une

91 En particulier A. H. Post (1880-1881), J. Kohler (1885 ; 1886), R. von Jhering (1877) et A. von Kremer (1868 ; 1873 ; 1875).

92 Nous songeons ici à l'interprétation de *GM*, III, § 21, que propose J.-C. Milner (2014, p. 107-138).

93 *GM*, II, § 12, p. 152. La périphrase renvoie tout autant à Rée qu'à J. S. Mill, Spencer, Darwin, Lubbock, Tylor et Bagehot.

pseudo-généalogie. Fondamentalement, ces généalogistes de la morale sont encore des esprits anti-historiques, qui dissimulent derrière l'histoire des comportements et des phénomènes moraux leur impéritie à détecter et à analyser l'*historicité des fonctions* assignées aux pratiques et aux conduites morales[94], faute de se rendre attentif au fait que cette *historicité herméneutique*, avec ses institutions historiques du sens, préside à l'*histoire* des phénomènes moraux mais ne saurait rendre compte de leur *origine*.

Les généalogistes anglais identifient ainsi la *fonction originaire* d'une pratique morale en supposant que son *fondement* actuel est transhistorique, ce qui leur permet d'inverser la cause et l'effet : ils justifient la moralité de leur temps en conférant à son fondement un vernis d'éternité. Le simple constat qu'il existe une pluralité de *justifications* possibles d'une même institution juridique ou d'un comportement moral aurait pourtant dû les mettre sur la bonne voie. Ainsi le châtiment, comme le savait Rée, compte de nombreux motifs, parmi lesquels la vengeance (châtiment *quia peccatur* que nomme l'allemand *Vergeltungsstrafe*) ou la dissuasion (châtiment *ne peccatur* – *Zweckstrafe*)[95]. Le généalogiste anglais – et ici Nietzsche songe encore à Paul Rée et à la constellation « réealiste » –, se contente dans ce cas d'étalonner dans le temps les finalités contemporaines d'une pratique. C'est ainsi que Rée présente comme une histoire ce qui n'est qu'une rationalisation diachronique d'une multiplicité synchronique des fonctions du châtiment :

> Le but primitif du châtiment est [...], ainsi que nous l'avons vu, de dissuader les hommes d'accomplir de mauvaises actions. Le sentiment de justice au contraire ne considère pas le châtiment comme un moyen de dissuasion pour l'avenir, mais de représailles pour le passé[96].

La généalogie réealiste se contentait ainsi de rendre raison *a posteriori* des significations du châtiment tenues pour évidentes en *inventant* une histoire propre à expliquer la succession de ces fonctions. Une telle histoire n'a donc rien d'historique et n'est jamais qu'un roman philosophique, *hypothèse historique ad hoc* destinée à apporter un réconfort aux principes

94 L'historisation des fonctions du châtiment est de ce point de vue l'accomplissement de la typologie morale qui, à l'époque d'*Aurore*, s'était rendue attentive à la multiplicité des motifs de l'éloge et du blâme. *Cf. FP printemps 1880*, 3 [109].

95 *Cf.* P. Rée, *De l'Origine des sentiments moraux*, *op. cit.*, p. 116, et les notes afférentes de P.-L. Assoun.

96 P. Rée, *id.*

utilitaristes adoptés par Rée. On comprend donc que Nietzsche parle de la généalogie anglaise comme d'une construction dans l'azur, en ce sens qu'elle n'effectue pas l'inventaire des fonctions effectivement recouvertes par le châtiment à travers l'histoire des sociétés dont les témoignages ethnographiques nous ont été transmis. C'est cet abîme entre le sens d'origine et le sens terminal d'une pratique identique que Nietzsche voudrait pointer du doigt, car il soupçonne que l'identité des pratiques à travers le temps, en dépit des variations relatives à ses modalités d'exercice, de gouvernance et d'institutionnalisation, suggère illusoirement l'identité des fonctions associées à ces pratiques.

Il est vrai que si l'identité du mot « châtiment » ne garantit ni l'identité de ses fonctions, ni l'identité de ses modes d'administration (« la forme est fluide, mais le "sens" l'est plus encore[97] »), il devient délicat de repérer ce qui subsiste de la réalité transhistorique du châtiment. Et pour cause, cette transhistoricité ne vaut qu'au sein d'une période historique donnée ou relativement à une période antérieure où le châtiment avait éventuellement une autre fonction ou un autre mode d'administration. Il ne saurait donc y avoir d'*Entstehungsgeschichte* au sens strict, d'histoire du châtiment depuis ses commencements, dans la mesure où l'on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire[98], et où l'établissement de l'émergence d'un phénomène est une facilité que l'on se donne, un acte de naissance dont on pourrait à l'envi reculer le moment, jusqu'à observer comment, par exemple, les procédures elles-mêmes du châtiment préexistent en réalité à ce que nous appelons « châtiment[99] ». En sorte qu'il devient pour le moins absurde de soutenir que la procédure a été inventée pour châtier, puisque c'est en réalité la procédure qui s'est vue interprétée comme et nommée « châtiment ».

Vouloir ainsi déterminer la vocation originaire du châtiment est une prétention parfaitement dénuée de sens, à moins que l'on ne définisse préalablement certaines conditions historiques et institutionnelles qui doivent être réunies pour que l'on puisse parler de châtiment – élément il est vrai « relativement *durable*[100] » des procédures. Ce qui intéresse Nietzsche, c'est

97 *GM*, II, § 12, p. 154.

98 *GM*, II, § 13, p. 157. Koselleck tirera les conséquences de cette historicité sémiotique des concepts, dissimulée derrière l'éventuelle identité des mots, dans sa « sémiotique des temps historique », qui fait d'ailleurs référence à ce passage de Nietzsche (*cf. Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 140).

99 *GM*, II, § 13, p. 156.

100 *Id.*

précisément le fait que le châtiment n'a pas d'origine parce qu'il a autant d'origines qu'il a de sens – raison pour laquelle il vaut mieux, comme Foucault, parler de *provenances* multiples des significations, déterminant des moments de l'histoire du châtiment où ce dernier se trouve « réinterprété en fonction d'intentions nouvelles par une puissance qui lui est supérieure » et « accaparé de manière nouvelle [...] pour un usage nouveau[101] ».

Dans la mesure donc où c'est le généalogiste qui fixe les critères de traçabilité d'une pratique, il est évident qu'il ne saurait y avoir une histoire *objective* de cette pratique, et semblablement la périodisation historique des grands moments qui en scandent le devenir ne fournit dans cette perspective qu'un cadre de repérage pragmatique. Pourtant, à condition de s'entendre sur ce qui relève du châtiment et ce qui n'en relève pas, et en interprétant correctement les informations fournies par l'ethnographie, il est possible de déterminer des *strates* de signification pour reconstituer l'histoire des volontés de puissance qui se sont rendues maîtresses d'une chose en lui assignant un sens, une valeur, une fonction nouveaux. C'est parce que l'histoire des instrumentalisations de telle ou telle réalité ne cesse d'être réarrangée à chaque moment de sa réévaluation qu'il est si délicat d'exhumer toutes les strates de sens, qui s'enfouissent et s'éteignent progressivement. Toute interprétation nouvelle qui s'impose n'est donc pas à proprement parler une strate qui vient s'ajouter aux autres, mais une reconfiguration (plus ou moins profonde) de l'ensemble des significations anciennes, qui assigne à ce qui naguère était un but le sens, désormais, d'une fonction[102]. Ainsi :

> [T]ous les buts, toutes les utilités ne sont que des *signes* indiquant qu'une volonté de puissance s'est rendue maîtresse de quelque chose de moins puissant et lui a imprimé à partir d'elle-même le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut être de la sorte une chaîne de signes continue faite d'interprétations et de réarrangements toujours nouveaux [...] de manière purement fortuite[103].

Si l'*Entwicklung* est une succession aléatoire de prises de pouvoir par une volonté de puissance dominante, il est rare néanmoins qu'une prise

101 *GM*, II, § 12, p. 152.

102 Conformément à la conception historique de l'individuation que Nietzsche avait élaborée en 1881 à partir d'Emerson, où il s'agissait d'interpréter toutes les individualités passées pour leur assigner le sens d'une fonction.

103 *GM*, II, § 12, p. 153.

de pouvoir parvienne à s'assujettir sans reste la totalité du processus d'interprétation qui la précède. Les volontés de puissance qui s'emparent des interprétations dominantes jusqu'alors doivent faire face à des réactions vives et à des résistances qui mettent en péril son triomphe et continuent à effectuer leur travail de sape même une fois que la nouvelle interprétation semble s'être imposée. Nietzsche évoque ainsi les « contre-actions couronnées de succès », en songeant, vraisemblablement et parmi d'autres, aux processus par lesquels la Renaissance, après s'être assujettie la chrétienté médiévale, a été terrassée par la Réforme, tandis que le cumul de ces deux réactions antichrétiennes a précipité un sursaut d'opposition chrétienne, la Contre-Réforme :

> Le « développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est par conséquent pas le moins du monde son *progressus* en direction d'un but [...] mais au contraire la succession de processus d'assujettissement plus ou moins profonds [...] à quoi s'ajoutent les résistances qui s'y opposent [...], les tentatives de mutation de forme [...] et aussi les résultats des contre-actions couronnées de succès[104].

Du reste, en dépit des difficultés immenses que présente l'analyse généalogique à cause de l'enchevêtrement des différents niveaux de significations qui ont pour ainsi dire coagulé et surdéterminent l'état actuel d'une pratique, la généalogie prétend démêler l'écheveau au moyen d'une méthode *authentiquement historique* qui, au lieu de partir de l'état présent et de ses biais de lecture, comme c'est le cas des généalogistes anglais, remonte à un passé archaïque de la civilisation pour examiner l'histoire des volontés de puissance qui se sont imprimées les unes sur les autres. Ce qui rend donc la généalogie possible et féconde, c'est le fait que :

> [À] un stade plus précoce, [...] cette synthèse de « sens » paraît demeurer plus susceptible de dissolution, plus susceptible de déplacements aussi ; on peut encore percevoir comment, dans chaque cas particulier, les éléments de la synthèse changent de régime et par conséquent se réordonnent de sorte que tantôt tel élément, tantôt tel autre ressort et domine aux dépens de ceux qui restent, voire comment, le cas échéant, un élément (par exemple le but de dissuader) semble supprimer tout le reste des éléments[105].

Il est remarquable que Nietzsche, pour disséquer les phénomènes historiques dont il parle, utilise le passé primitif comme un microscope

104 *GM* II, § 12, p. 153-154. Voir également le *FP 1887*, 9 [151].
105 *GM*, II, § 13, p. 157.

permettant d'examiner les organismes institutionnels dans leur plus simple appareil, à la manière dont Platon utilisait au livre II de *La République* le modèle macroscopique de la *polis* pour donner une visibilité, plus propice à l'analyse, à la justice ou l'injustice des âmes, en reconstituant l'origine des cités[106]. Mais s'il s'agit d'une généalogie et non d'une genèse conjecturale, c'est en ce sens qu'elle prétend d'une part reconstituer la *succession réelle* des étapes herméneutiques, et le *processus réel* qui conduit de l'une à l'autre – raisons pour lesquelles elle n'est pas une conjecture comme une autre. D'autre part, cette succession et ce processus, en tant qu'ils constituent l'élément *fluide* qui ne cesse de réviser le sens et la valeur des procédures plus ou moins *stables* qui leur préexistent, invitent à dissocier radicalement le sens originaire et le sens terminal d'une pratique donnée, dans la mesure où il existe autant d'*origines* que de *fondements* du châtiment. Chaque processus sémiotique instituant un nouveau sens détermine en ce sens une nouvelle origine (sémiotique). La généalogie n'est donc pas une genèse ; bien plutôt s'efforce-t-elle de reconstituer la chaîne des genèses sémiotiques, successives et néanmoins intriquées de telle sorte qu'il n'est jamais tout à fait possible d'identifier cette succession de sens à une simple *juxtaposition* chronologique[107].

Historicité organique

Cette historicité sémiotique n'est en réalité qu'une modalité d'expression de l'historicité organique fondamentale de la volonté de puissance, telle qu'elle se déploie au niveau des institutions juridiques et des comportements dits moraux. De telle sorte que l'activité organique observable au sein du développement d'un organisme particulier correspond très exactement à celle par laquelle des formations de puissance historiquement attestées subjuguent le procès historique pour lui imposer une nouvelle direction. La vicariance fonctionnelle des organes au cours du processus de formation d'un organisme en constitue un témoignage révélateur : que certains organes disparaissent au fil de l'évolution des espèces peut donc être « un signe de force », si cela signifie qu'un organe

106 *République*, 368d *sq.*
107 Voir l'énumération non exhaustive des sens possibles du châtiment in *GM*, II, § 13, ou encore l'interprétation psychophysiologique des significations de la « paix de l'âme » in *Cid*, « La morale comme contre-nature », § 3.

plurifonctionnel assume les tâches des anciens organes rendus de ce fait superflus, ou même sans cela, si l'atrophie d'un organe et la disparition de sa fonction s'accompagne d'un surplus de puissance pour l'organisme. L'optimisation de la puissance d'agir ne va donc pas nécessairement de pair avec une division organique du travail ou avec la capacité à accomplir une grande quantité de tâches organiques, mais elle se mesure à la puissance d'action et d'extériorisation par laquelle l'organisme parvient à marquer son environnement de son empreinte et à s'en rendre, peu ou prou, le maître. La quantité des individus d'une espèce ou la quantité des tâches qu'ils réalisent n'est pas la mesure du progrès ; c'est l'*intensification* et la *concentration* de la puissance de transformation des organismes qui en constitue le critère[108]. Ce qui vaut à Nietzsche la formule tonitruante selon laquelle « [l]a grandeur d'un progrès *se mesure* même à la masse de tout ce qu'il a fallu lui sacrifier ; l'humanité comme masse, sacrifiée au développement prospère d'une unique espèce d'homme *plus forte* – voilà qui *serait* un progrès[109] ».

L'histoire en tant qu'activité : telle est bien la spécificité revendiquée de la généalogie nietzschéenne. Il pourrait paraître tautologique de considérer que ce qui préside au changement dans tout type de processus historique est une *virtus activa*, au sens où l'on parlait au XVII^e^ siècle de la vertu dormitive de l'opium sans avoir pour autant rien expliqué de ses modalités d'action effectives. Mais selon Nietzsche, l'*activité* est la détermination principielle de la volonté de puissance, non pas au sens d'un principe métaphysique destiné à expliquer le devenir en faisant office de premier moteur immobile, mais au sens strictement descriptif : tout ce qui « est » n'est qu'une certaine manifestation de l'activité,

108 Le texte le plus clair sur ce point est *FP printemps 1888*, 14 [158], qui explique pourquoi historiquement ce *critère* n'a presque jamais été perçu, du fait de la confusion entre la vitalité et les moyens de vivre. L'activité transformatrice de la volonté de puissance n'est donc pas une pure activité : elle hérite sa puissance de son passé. De sorte que son activité est d'abord dépendante de la manière dont son *passif* se donne comme quelque chose qui se trouve à son *actif*, selon que son *pathos* fondamental la dispose à surmonter la « *surabondance de la vie* » dont elle souffre – sur le mode certes, d'un excès enivrant et joyeux – ou l'accalmie de « l'*appauvrissement de la vie* » dont elle souffre – sur le mode, ici, du manque –, comme le rappelle le § 370 du *Gai Savoir*. Cette détermination originairement pathique de la volonté de puissance est souvent oblitérée par les commentateurs, qui se risquent à faire le jeu de la lecture heideggérienne en interprétant l'activité dans une perspective volontariste. Voir également *FP printemps-été 1883*, 7 [153] et B. Stiegler (2011).

109 *GM*, II, § 12, p. 155.

correspondant à une certaine *intensité* de l'activité par laquelle un centre de force s'assimile un élément extérieur pour lui imposer sa forme propre[110]. Les formations réactionnelles sont donc en réalité actives, mais c'est qu'en elles l'activité est dirigée contre elle-même : l'orientation constitutive de la volonté de puissance, qui conduit du dedans vers le dehors, s'y trouve inversée par des forces centripètes qui retournent la volonté de puissance contre elle-même, produisant par exemple dans la *psychè* le sentiment de faute, la mauvaise conscience et leur descendance psychologique (*GM*, II).

Si Nietzsche insiste avec autant de véhémence sur ce qui semble pourtant une évidence : devenir = activité[111], c'est parce que l'activité est primitive et constitutive de tout devenir, tandis que la réaction n'a qu'une existence subsidiaire : c'est une activité qui s'oppose à une activité préalable vis-à-vis de laquelle elle ressent une baisse d'intensification. Or, toute la tradition de pensée métaphysique repose sur le déni de cette évidence, en postulant l'antériorité de l'être sur le devenir, c'est-à-dire de la réactivité sur l'activité, puisque l'être n'est que la neutralisation idéelle par le schématisme de l'entendement du devenir incessant. L'historiographie, l'histoire naturelle, le positivisme historique, dès le moment où ils invoquent au principe du développement historique une *adaptation* à des pressions extérieures, sont victimes d'un schéma d'explication métaphysique, qui consiste à expliquer le devenir comme le produit d'une réaction. C'est ce que Nietzsche appelle le « *misarchisme* moderne » qui s'est insinué dans les sciences d'apparence « les plus objectives[112] », à savoir la physiologie et la biologie de l'évolution (celle du « darwinisme anglais[113] ») voire, chez son promoteur le plus représentatif, Herbert Spencer[114], le système des sciences tout entier. En effet, chez Spencer, le misarchisme préside à la constitution de la totalité du « système synthétique de l'évolution » qu'il entend mettre à pied d'œuvre.

Pour expliquer pourquoi le misarchisme conduit Spencer à se méprendre sur ce qui constitue l'*archè* de la vie, à savoir la volonté de

110 *Cf.* par ex. *FP fin 1886-printemps 1887*, 7 [9 et 25].

111 Plus exactement : le *pathos* qu'est la volonté de puissance produit le devenir. *Cf. FP 1888*, 14 [79 et 121].

112 *GM*, II, § 12, p. 155.

113 *GS*, § 349. Nietzsche fait ici allusion au fondement malthusien du darwinisme, caractérisé par « une sorte d'air anglais vicié par la surpopulation » (*id.*).

114 *Cf.* également *Cid*, « incursions », § 37.

puissance en tant qu'activité véritable, Nietzsche rappelle qu'au principe de toute théorie de la vie se trouve une « idiosyncrasie » physiologique qui, selon qu'elle exprime une forme de vie affaiblie ou intensifiée, projette ses propres conditions d'existence dans les concepts qu'elle mobilise dans la théorie. Une idiosyncrasie qui est elle-même le produit des formations réactives de la modernité ne peut donc que chercher à conforter discursivement ses propres conditions de vie en prenant pour une origine et un fondement de toute vie ce qui n'en constitue qu'une formation conjoncturelle récente et dérivée[115], tandis qu'une idiosyncrasie qui est parvenue à surmonter cette physiologie décadente et à se ressaisir comme hiérarchie active de pulsions parvient à rendre compte de « la préséance principielle que possèdent les forces spontanées, agressives, expansives[116] ».

Mais surtout, là où cette idiosyncrasie n'offre pas simplement une alternative au misarchisme, mais bel et bien une perspective plus probe qu'elle, c'est qu'elle ne se contente pas de donner discursivement un simple reflet de ce qu'elle est, mais rend compte de l'existence de toutes les autres théories de la vie qui divergent de la sienne, en montrant comment la volonté de puissance peut dans certaines conditions exister sous des formes affaiblies et dégénérées. Il ne s'agit donc pas de dire que toute vie est toujours active, mais qu'elle est initialement, dans son fonctionnement constitutif, active, ce qui bien sûr ne retire rien à la possibilité qu'elle se manifeste sous des formes d'intensité très faibles. L'« adaptation » existe donc bel et bien, reconnaît Nietzsche, mais en tant qu'elle constitue un « effet » de l'activité, même si en elle disparaît à l'observation grossière l'effectivité de l'activité[117].

Historicité disruptive

Une telle conception de l'histoire du vivant comme activité se trouve en rupture de ban avec le *continuisme* de Spencer (et cela vaudrait sans

115 « Une condamnation de la vie émanant du vivant reste simplement au bout du compte le symptôme d'une espèce déterminée de vie. » (*Cid*, « contre-nature », § 5).

116 *GM*, II, § 12, p. 155.

117 *Id.* N'était la surdétermination par l'esprit de l'histoire organique et l'idée « d'un principe interne invariable » – ce qui fait déjà certes beaucoup de choses –, on trouverait chez Hegel les ingrédients d'une conception de l'évolution qui suit ce mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. Voir Hegel, *La Philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 89.

doute également pour le *gradualisme* de Darwin[118]), chez qui le concept d'adaptation permet de résorber tout changement phénotypique en le rapportant à la logique de l'évolution continue[119]. Au contraire, grâce à la psychophysiologie de l'évolution comme morphologie de la volonté de puissance[120], Nietzsche est désormais en mesure de renvoyer dos-à-dos la métaphysique du génie, aveugle à ses conditions historiques d'apparition, et le réductionnisme biologique[121], qui démythifiait le génie en étudiant son atelier et ses antécédents.

La doctrine de la volonté de puissance permet d'expliquer l'existence de certaines révolutions dans l'évolution comme des points de concentration de la force accumulée qui ne peut faire autrement que de se déverser, dans un contexte historique qui ne parvient pas à lui opposer assez de résistance pour n'être pas radicalement transformé par cette explosion de puissance. On a pu ainsi rapprocher cette conception de l'évolution de l'exaptation de S. J. Gould[122] ou de la théorie saltationniste d'Hugo de Vries[123], mais certains auteurs que Nietzsche a lus, comme Carl Nägeli, admettaient déjà l'existence de phénomènes émergents dans l'évolution[124] à partir de facteurs purement internes[125]. Mais c'était,

118 Voir sur ce point A. Lange, *Histoire du matérialisme*, *op. cit.*, p. 592.

119 Sur la solidarité du « programmme adaptationniste » et de la scénographie du « milieu », *cf.* l'exposé de S. J. Gould (2006, p. 223-234).

120 L'expression *Morphologie des Willens zur Macht* se trouve également dans les posthumes de 1888, *FP* 12 [1], 13 [2], 14 [72] et 14 [136]. *Cf.* J. Constâncio (2013).

121 Il faudrait ajouter ici également l'épistémologie positiviste, qui n'est pas nécessairement réductionniste : Comte avait conscience de la complexité des lois de la physique sociale, non déductibles de celles de la biologie. Cependant, le primat heuristique conféré à la physiologie conduit par exemple Émile Littré à exiger que « le dire de l'histoire » soit corroboré « par le dire de la physiologie psychique. » La psychophysiologie des positivistes de l'école comtienne conduit alors, à la différence de celle que revendique Nietzsche, à la réintroduction de la morale de la compassion par une pétition de principe : « La physiologie psychique établit [...] que les facultés égoïstes et les facultés altruistes ont un même siège dans le cerveau [...]. » (É. Littré, *La Science du point de vue philosophique*, *op. cit.*, p. 507).

122 Voir Stiegler (2016).

123 *Cf.* Cl. Richter, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, *op. cit.*, ch. VIII.

124 *Cf.* par ex. C. Nägeli, *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art*, München, 1865, p. 29-30 et Cl. Richter, qui évoque cette doctrine saltationniste in *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, *op. cit.*, p. 190 *sq.*

125 Cette conception émergentiste de l'évolution s'appuie réciproquement sur une critique du gradualisme, en invoquant l'argument – courant chez les contestataires du darwinisme, comme c'est le cas chez Nägeli – selon lequel les premières modifications d'un organe n'ont aucune utilité adaptative. Nietzsche a d'ailleurs souligné les passages de son exemplaire

chez ce dernier, pour faire valoir encore l'idée d'un progrès évolutif attenant à la « force de perfectionnement [*Vervolkommungskraft*] » interne, empêchée le plus souvent par les facteurs extérieurs[126]. Il est vrai que, si l'éventuel saltationnisme de Nietzsche est corrélé d'une certaine façon à des modifications soudaines et profondes des conditions écologiques (ou culturelles : la crise moderne des valeurs) – comme c'est le cas dans la théorie des équilibres ponctués de S. J. Gould –, les « sauts » qui ponctuent l'évolution et l'histoire dépendent d'une histoire atavique extrêmement complexe et imprévisible, où la conjoncture joue le plus souvent un rôle inhibiteur pour les créations historiques des génies.

Nietzsche reconnaît que le « milieu » est une scène importante pour comprendre l'évolution : il bride ou exceptionnellement favorise la volonté de puissance des génies, mais il n'est pas un donné à partir duquel il faut comprendre les éléments de ce milieu. Au contraire, on l'a vu : « [d]es *milieux** exactement identiques peuvent être interprétés et utilisés de façon diamétralement opposée : il n'y a pas de faits. – Un génie n'est *pas* expliqué par ce genre de conditions d'apparition[127] ». Comment ces « sauts » évolutifs et ces ruptures historiques – révolutions historiques qui sont en réalité des sauts évolutifs – apparaissent-ils dès lors ? En d'autres termes : qu'est-ce qu'un événement selon Nietzsche ? Que fait l'événement, qui fait l'événement et comment faire événement ?

Nous l'avons déjà suggéré, l'événement dilapide les forces accumulées par le passé, au moment où la bandaison de l'arc menace de le rompre[128]. Le génie d'une époque ou d'un individu canalise cette force et précipite sa déflagration[129].

Nietzsche tient de la sorte à s'opposer explicitement à deux *types historiographiques*. Le type français d'une part, comme nous l'avons déjà constaté, à savoir la théorie du milieu qu'Hippolyte Taine avait exposée notamment dans la préface des *Essais de critique et d'histoire* et dans l'introduction de son *Histoire de la littérature anglaise* :

de Nägeli consacrés à ce sujet (*Mecanisch-Physiologische Theorie der Abstammungslehre*, *op. cit.*, voir notamment les p. 285 et 313), et il s'en inspire dans l'élaboration de sa critique de Darwin in *FP fin 1886-printemps 1887*, 7 [25].

126 *Cf.* S. J. Gould (2006, p. 498).

127 *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [175]. C'est encore un argument que Nietzsche a affûté à partir de sa lecture de Nägeli, comme l'a montré A. Orsucci (1992, ch. VI et VII).

128 Voir la préface de *PBM* sur ce point.

129 Voir *Cid*, « incursions », § 44.

> La théorie du *milieu**, aujourd'hui la théorie *par excellence** *parisienne*, est elle-même la preuve d'une fatale désagrégation de la personnalité : si le *milieu** commence à donner forme et qu'il est conforme aux faits que les talents de premier plan puissent être compris comme simples concrescences de leur entourage, le temps est bien passé, où l'on pouvait accumuler, amasser, moissonner – l'*avenir* est passé…L'instant dévore ce qu'il produit – et, hélas, il a encore faim[130]…

D'autre part, Nietzsche prend à partie les deux perspectives qui caractérisent selon lui le type anglais : la voie *démocratique* à la manière de Buckle » et « la voie *religieuse* à la manière de Carlyle[131]. » Laissons de côté la voie religieuse et l'évhémérisme historiographique de Carlyle, sur lequel nous nous sommes déjà penchés, et retardons quelque peu l'examen de Buckle pour examiner comment l'historiographie des masses dont ce dernier est le promoteur trouve à s'exprimer chez Taine. À l'époque de la généalogie, l'admiration de Nietzsche pour Taine s'émousse à mesure qu'il prend conscience de sa filiation darwinienne. De fait, Nietzsche n'a pu qu'être frappé par le darwinisme historiographique dont Taine fait l'un des principes fondamentaux de la méthode historique positive, établissant le parallèle entre les naturalistes qui expliquent les particularités de structure par l'adaptation aux circonstances[132].

Le génie, selon Nietzsche constitue la réfutation en acte de cette histoire des masses qui, « chez les physiologistes », prolifère sous le nom de « sélection naturelle », avec pour principe l'« adaptation » et la « conservation de soi ». Le génie est précisément l'exception à la règle, qui témoigne de ce que la règle était édictée par la masse indifférenciée :

> L'instinct d'autoconservation est comme suspendu ; la pression surpuissante du déferlement des forces lui interdit cette protection et cette prudence […]. Il déferle, il déborde, il se consomme, il se s'épargne pas – avec fatalité, inéluctablement, involontairement, comme est involontaire la crue du fleuve qui sort de son lit[133].

Ces « profondes lois de la conservation et de la croissance » exigent alors le contraire de ce qui s'est jusqu'ici appelé morale : une éthique où « chacun s'invente *sa* vertu, *son* impératif catégorique[134]. » De la vertu

130 *Ibid.*, 15 [106].

131 *Cid*, « Incursions », § 44.

132 Voir tout particulièrement les *Essais de critique et d'histoire*, p. XXVI-XXVII.

133 *Cid*, « Incursions », § 44.

134 *Ant.*, § 11.

engagée par cette éthique de la vertu individuelle, Nietzsche donne comme symptôme – et non pas comme critère d'évaluation – l'effet physiologique des actions : « Une action à laquelle pousse l'instinct de vie trouve dans le plaisir la preuve qu'elle est une action *juste*[135] », ce qu'il ne faut bien entendu pas entendre au sens hédoniste, mais comme sentiment accompagnant nécessairement l'augmentation du sentiment de puissance. L'identité du bonheur – qui réside dans le dépassement des résistances – et de la vertu est alors garantie par la *virtù*, qui « élève en l'homme le sentiment de la puissance[136] » en intensifiant l'*agôn* entre les pulsions du Soi. Soit l'antithèse exacte de ce que l'on a jusqu'ici appelé vertu, ainsi que l'examen des historicités ascétiques va permettre de l'établir.

L'OBJECTIVITÉ GÉNÉALOGIQUE
Figures de l'ascétisme

LES HISTORICITÉS ASCÉTIQUES

Esprit anti-historique et ressentiment : Dühring et Buckle

En fin de compte, faute de rendre compte du « principe actif » de l'histoire en continuant à expliquer la succession à partir de catégories mécanistes, les historiens comme Spencer ou Taine réduisent le dynamique au statique et perdent de vue ce qui fait que l'histoire est historique : la *Selbstüberwindung*. En ce sens ils sont encore, bon an mal an, des Platoniciens qui s'ignorent. Ce sont des esprits « antihistoriques ». Qu'est-ce à dire ? Outre le portrait de la pulsion de momification dans le *Crépuscule des idoles*[137], Nietzsche nous le donnait déjà à comprendre dans le § 450 de *Humain, trop humain* : est antihistorique ce qui contrevient à la réalité historique des rapports de puissance. C'est ainsi que l'idée selon laquelle le gouvernement serait l'organe du peuple, et plus généralement

135 *Id.*
136 *Ant.*, § 2.
137 *Cid*, « La "raison" dans la philosophie », § 1.

les idéaux révolutionnaires, paraissent à Nietzsche antihistoriques, dans la mesure où ils répondent à « un principe sorti tel quel du cerveau et censé *faire* l'histoire à lui seul[138] ». C'est le cas, typiquement, chez Eugen Dühring.

Historien tout à la fois démocrate, anarchiste[139] et communiste (selon la terminologie assez libre de Nietzsche en la matière), Dühring peut à bon droit être associé, avec Hartmann, au type de l'« amalgamiste[140] » et des « philosophes du mic-mac qui s'appellent "philosophes de la réalité" ou "positivistes"[141] ». Certes, c'est un « savant habile et bien informé[142] », mais c'est un homme du ressentiment, parangon du type réactif[143], comme tous les philosophes de sa lignée. Dühring est le héraut des frustrés, « des vaincus *ramenés* à l'allégeance envers la science, qui ont un jour voulu plus d'eux-mêmes sans avoir droit à ce "plus"[144] ». Aussi Nietzsche ne s'étonne-t-il guère si les doctrines de Dühring constituent le reflet discursif de cette complexion vindicative – laquelle se montre avec ostentation et impudence à chaque ligne de son autobiographie[145].

Ainsi, voulant faire passer le fait pour le droit, Dühring identifie vengeance et justice[146], équation qu'il projette à l'origine même de l'histoire du droit. Un tel diallèle, systématique chez les historiens de la morale, rend aveugle à l'historicité des fonctions du châtiment[147], et permet à Dühring de conférer les atours de la justification historique à une conception pourtant phantasmatique et hypostasiée de la justice[148]. C'est pourquoi Nietzsche oppose à sa proposition selon laquelle « il faut chercher le foyer de la justice sur le terrain du sentiment réactif », la thèse selon laquelle « le *dernier* terrain conquis par l'esprit de justice est celui du sentiment réactif[149] ». Il est donc parfaitement compréhensible,

138 *HTH*, § 450.
139 *PBM*, § 204.
140 Lettre à Peter Gast du 20 mai 1887 / *KSB* 8, 79.
141 *PBM*, § 204.
142 *FP juin-juillet 1885*, 36 [3].
143 *GM*, II, § 11. Nietzsche méprise notamment son antisémitisme, comme celui de Wagner et de Paul de Lagarde. Voir les lettres à Theodor Fritzsch des 23 et 29 mars 1887.
144 *Id.*
145 *FP été-automne 1884*, 26 [382].
146 *Cf.* notamment les notes sur *Der Werth des Lebens*, *FP été 1875*, 9 [1], *VO*, § 33 et les commentaires de M. Brusotti (2004).
147 *GM*, II, § 12-13. *Cf.* également *GS*, § 360.
148 *GM*, II, § 11.
149 *Id. Cf.* A. Venturelli (1986).

à la lumière de ces remarques, qu'Eugen Dühring ne produise aucune explication historique du droit, contrairement à ce qu'il prétend, et soit alors qualifié de penseur « véritablement anhistorique et antihistorique[150] ».

En définitive, ce qui fait de Dühring un mauvais historien, et un théologien qui s'ignore, c'est sa conception de la finalité, véritable *deus ex machina* qui lui permet de lire le passé en fonction des préoccupations de la modernité. Toutes ces tares, qui font de Dühring, outre un représentant de la *species anarchista*, un philosophe pour les masses, proviennent précisément de son maître en matière historiographique, Thomas Buckle, l'un des pionniers de l'histoire des masses. Cette affiliation n'est pas passée inaperçue, puisque Nietzsche écrit à Peter Gast : « on peine à croire à quel point E. Dühring dépend en matière historique des jugements de valeurs grossiers » de « l'*Histoire de la civilisation en Angleterre* de Buckle[151] ».

C'est que Buckle, héritier de Comte et de Quételet, constitue une référence privilégiée, pour ne pas dire incontournable, pour les historiens de confession scientifique des années 1870-1880. Néanmoins, tandis que Comte avait clairement établi la séparation entre la physique du monde inorganique et la physique sociale[152], ses épigones allaient plutôt s'efforcer d'établir la continuité entre le monde historique et le monde naturel. C'est dans le sillage de la statistique sociale de Quételet[153] que Thomas Buckle, dans son *Histoire de la civilisation en Angleterre* (1857), prétend effectuer une réduction totale de la contingence des événements historiques. Le dernier assaut de Nietzsche contre l'histoire des masses nécessite une explication avec son promoteur le plus renommé, émule hérétique du comtisme[154] qui contribue à la propagation du positivisme

150 *GM*, III, § 26.

151 Lettre du 20 mai 1887 déjà citée.

152 Comme l'ont relevé certains de ses émules tels L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, III[e] partie, ch. 2, et É. Littré, *La Science du point de vue philosophique*, *op. cit.*, p. 497.

153 Dans son ouvrage *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, Paris, Bachelier, 1835, Adolphe Quételet élabore le concept d'homme moyen, destiné à éconduire de l'historiographie toute considération relative à l'individualité pour ne retenir que ce qui a une « action sur la masse » (*op. cit.*, p. 4). Ce sera l'un des *credo* de l'historiographie des masses chez Buckle et certains historiens français positivistes de la fin du XIX[e] siècle. *Cf.* M. Halbwachs (1913) ; G. Le Blanc (2005, p. 164-174) ; S. Loriga, (2010, p. 43 *sq.*). Sur Nietzsche et Quételet, *cf.* R. Campe (2013).

154 C'est ainsi que le présente Émile Littré dans *La Science du point de vue philosophique*, *op. cit.*, p. 495-496.

historiographique en Angleterre, en Allemagne et en France, où Émile Littré le fait connaître dans la revue *La Philosophie positive*[155]. Assaut d'autant plus nécessaire et vigoureux que Nietzsche n'aura pas manqué de relever avec Littré que, à la différence de Comte qui prétend éliminer la théologie, Buckle « est déiste, et, sans doute, chrétien et protestant[156] ».

Mais surtout, aucun historien plus que T. Buckle – hormis peut-être Léon Tolstoï – n'aura fait autant pour donner le primat à la masse dans l'explication des grands événements historiques[157].

Histoire nihiliste et histoire contemplative : Renan et Tolstoï

Inversement, s'il fait partie des historiens qui réhabilitent en apparence l'individu contre l'histoire des masses, Ernest Renan fait pourtant partie des auteurs que Nietzsche prend à partie avec une virulence inégalée. C'est qu'il est à ses yeux extrêmement dangereux, dans la mesure où « il donne aux gens de sa génération, ainsi que Nietzsche l'écrit en citant Ximenès Doudan, ce qu'ils veulent partout, *des bonbons qui sentent l'infini* », invitant ainsi à la résignation pour supporter les despotismes *« en rêvassant à la liberté*[158] ». Une telle faiblesse de volonté est typique des positivistes au rang desquels Nietzsche place tout particulièrement Renan et Ranke, faiblesse de la volonté symptomatique de la détresse moderne qui s'enfonce dans le nihilisme, là où il faut au contraire une force de volonté inlassable pour encourager l'élevage des hommes dans l'Europe démocratique[159].

La condamnation de Renan a la même teneur que celle de Michelet et consorts, dans la mesure où, à leur instar, ces psychologues poussent l'indécence jusqu'à « palper de leurs doigts curieux les secrets des hommes et des époques qui furent plus hauts, plus sévère, plus profonds et plus nobles qu'eux sous tous les rapports », et constituent ainsi un symptôme majeur de « ce dix-neuvième siècle qui a perdu tout sens plus délicat de

155 *Cf.* « De l'histoire de la civilisation en Angleterre, par Buckle » in *La Philosophie positive*, janvier-février 1868, repris in *La Science du point de vue philosophique* [1873], *op. cit.*, p. 495-537.

156 É. Littré, *La Science…*, *op. cit.*, p. 500.

157 Voir *FP printemps-été 1888*, 16 [39].

158 *FP été-automne 1884*, 26 [446] / X. Doudan, *Mélanges et lettres*, Paris, 1878, vol. II, p. 448.

159 *Ibid.*, 26 [449].

la hiérarchie » en le sacrifiant sur l'autel de « son "sens historique"[160] ». Renan est à cet égard un pur produit de la modernité démocratique[161].

Positiviste, Renan est également égratigné pour le scepticisme qui le porte à jeter un doute sur les différences de valeur au point de l'étendre « aux morts eux-mêmes » au nom de l'égalité – traduction historiographique de la physiologie décadente qui cherche à flatter l'opinion publique[162]. Plutôt que sceptique, Nietzsche préfère de loin se considérer comme un produit du « *dressage critique* », qui a produit « Kant, F. A. Wolff, Lessing, Niebuhr, etc.[163] », lignée qui se distingue par « la sûreté de l'échelle de valeur, l'utilisation consciente d'une unité de méthode, le courage enjoué, la capacité de vivre seul et de répondre de soi[164] ». Renan est donc encore un surgeon de la volonté de vérité où le généalogiste pourra observer la parenté de son scepticisme avec celui du positivisme d'Auguste Comte, qui exhale un « parfum catholique » typique de la physiologie des « races latines[165] », Renan étant comparé à « une sorte de Schleiermacher catholique, douceâtre, sucré, sensible aux aspects sentimentaux des paysages et des religions[166] ».

Dans toute l'historiographie moderne, Renan en vient alors à être considéré comme l'historien de la pire espèce. Puînée de l'idéal ascétique, cette historiographie se décline sous deux formes : celle de l'historiographie *nihiliste*, où la volonté de vérité, dans sa noble prétention à être un « *miroir* », « rejette toute téléologie » et renonce à juger : « elle constate, elle "décrit" » froidement. Noble de prétention, nihiliste de complexion, la physiologie de l'historien nihiliste est appauvrie en vitalité[167], mais elle défend encore des valeurs, comme c'est le cas chez Tolstoï, qui veut remettre les masses au centre de l'histoire – ce que Nietzsche appelle « la métapolitique de Saint-Pétersbourg » mâtinée de « "pitié tolstoïenne"[168] ». Pourvu qu'elle ait encore un idéal, au moins en négatif du désenchantement qu'elle affiche, l'histoire nihiliste, pessimiste ou anarchiste, a encore une certaine teinte de vitalité.

160 *FP juin-juillet 1885*, 35 [43], pour ces citations. Cp. *PBM*, § 206.
161 Cp. *FP automne 1887*, 9 [20 et 29] et *Cid*, « incursions », § 2.
162 *Id.*
163 *FP avril juin 1885*, 34 [221].
164 *FP juin-juillet 1885*, 35 [43].
165 *PBM*, § 48.
166 *FP juin-juillet 1885*, 38 [5].
167 Voir également G. Shapiro (1982).
168 *GM*, III, § 26 pour les citations de ce paragraphe. Nietzsche songe ici à *Ma religion* (Paris, Fischbacher, 1885) de Tolstoï.

Tel n'est plus le cas de l'historiographie « contemplative » et prétendument objective, incarnée par « ce genre d'être qui aborde l'histoire en jouisseur musqué, mi-curé, mi-satyre, *parfum** Renan, dont les acclamations de fausset haut perchées suffisent à trahir ce qui lui manque, [...] *où* la Parque a dans ce cas fait un usage, hélas trop chirurgical, de ses cruels ciseaux[169] ». Si l'historien positiviste prétend s'effacer devant son spectacle, on ne voit en réalité en lui que trop bien le spectateur amouraché du spectacle lui-même. C'est presque avec rage que Nietzsche jette l'anathème sur un tel eunuchisme historiographique, « cette manière d'aborder l'histoire en eunuque concupiscent, de faire les yeux doux à l'idéal ascétique, cette tartuferie de la justice propre à l'impuissance[170] ».

Nietzsche se pose ici en moraliste : les Tolstoï[171] et les Dühring ne cachent pas *qui* ils sont et ce qu'ils veulent, tandis que Renan minaude, singeant comme il peut la jouissance esthétique devant le spectacle d'une histoire qu'il a pourtant vidée de ce qui en fait la substance : la vie, les passions, les conflits. Chez Renan, l'idéal ascétique ne se donne pas comme tel mais joue « la comédie de la vie[172] », en drogue qui se veut faire passer pour un remède, et où le masque de l'objectivité dissimule un véritable faux-monnayage historique, comme le révèle tout particulièrement l'image de Jésus qu'il cherche à imposer. Ce qui invite à examiner plus avant l'histoire du christianisme que cette historiographie moderne, en émule du démiurge, a modelée à son image.

LA VÉRITABLE HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Les origines juives : l'histoire d'Israël

S'il est une nouveauté de la généalogie relativement aux anciennes moutures de la philosophie historique, c'est en ceci qu'elle propose, en tant que généalogie de l'ascétisme, une histoire des valeurs qui ne sépare plus comme elle le faisait auparavant les différents domaines de la culture (art, science, religion) ou les différents types humains (artiste,

169 *Id.*
170 *Id.* Nietzsche file encore la métaphore dans *L'Antéchrist*, pour montrer que ce n'est pas par hasard que Renan interprète la circoncision des vertus viriles du Dieu d'Israël comme un progrès (§ 17).
171 Sur Tolstoï et Nietzsche, voir Davis (1971).
172 *Id.*

esprit libre, prêtre), mais propose désormais une herméneutique de l'ascétisme qui rend compte de la diversité des types humains à partir de la psychologie du prêtre[173]. C'est que nous, modernes, artistes, scientifiques, philosophes, sommes tributaires de son histoire, qui n'est pas loin de présider à l'histoire du nihilisme européen dans son ensemble, et avec elle à l'histoire de l'historiographie et des philosophies de l'histoire. Renan lui-même écrivait dans ses *Questions contemporaines* :

> La philosophie de l'histoire est une œuvre juive et en un sens la dernière transformation de l'esprit prophétique, la prophétie, vers l'époque des Séleucides, devenant vision apocalyptique, et la vision apocalyptique, telle que nous la trouvons pour la première fois chez l'auteur inconnu du livre de Daniel, étant l'antécédent immédiat de l'abbé Joachim, de Bossuet, de Vico, de Herder[174].

Nietzsche, qui a lu cet ouvrage, n'en disconviendrait pas, les Juifs ayant créé « à partir d'eux-mêmes, une notion antithétiques des conditions *naturelles* » et retourné « la religion, la morale, l'histoire, la psychologie[175] » en leur contraire :

> Nous ressentirions ce forfait ignominieux de falsification historique beaucoup plus douloureusement si l'interprétation *ecclésiastique* de l'histoire depuis des millénaires ne nous avait rendus complètement sourds aux exigences de la probité *in historicis*. Et l'Église a été secondée par les philosophes : le *mensonge* de « l'ordre moral du monde » parcourt toute l'évolution même de la philosophie moderne[176].

Voilà qui résume en somme l'histoire de la philosophie de l'histoire à partir du « prodige de retournement des valeurs qui, pour deux millénaires, a conféré à la vie sur terre un attrait nouveau et dangereux – leurs prophètes [...] ont les premiers donné au mot "monde" une valeur infamante[177] ». S'il faut revenir à l'histoire d'Israël – « histoire typique de toute *dénaturation*[178] » – pour comprendre le christianisme, c'est parce que ce dernier n'est aucunement opposé aux instincts Juifs, bien qu'il se constitue à partir de son opposition au judaïsme chez saint Paul[179].

173 C'est donc « une généalogie *intégrée* de la religion, désormais fondue dans la généalogie de la morale », comme y a insisté Ph. Büttgen (2016, p. 85).
174 E. Renan, *Questions contemporaines*, *op. cit.*, p. 343-344.
175 *Ant.*, § 24.
176 *Ant.*, § 26.
177 *PBM*, § 195.
178 *Ant.*, § 25.
179 *Cf. Ant.*, § 25.

Il faut pourtant tenir compte d'un aspect idiosyncrasique des Juifs. La décadence n'est chez eux qu'un moyen et non un état de leurs instincts : ils sont foncièrement nobles, mais leur histoire, telle du moins que la raconte Julius Wellhausen[180], se caractérise par une instrumentalisation de la décadence au service de leur sentiment de puissance, à cause notamment de la menace assyrienne qui paraît ébranler la puissance de Jahvé. Or, au lieu de modifier le concept de leur Dieu, les Juifs l'ont dénaturé en désolidarisant Jahvé de son terreau natal, Israël, pour interpréter la perte du territoire, l'exil et la constitution de la diaspora comme le produit d'un châtiment voulu par un Dieu de justice[181] et non plus comme la défaite du Dieu-soldat qu'Isaïe avait fait à son image[182]. Pour les dates, il faudra aller scruter les matériaux historiographiques qui étayent cette histoire d'Israël – la généalogie, qui met en évidence des significations et statue sur des valeurs, n'ayant que faire de la chronologie pointilleuse.

Mais celui qui s'enquerrait de la légitimité de ce récit de décadence serait éclairé d'abord par le texte préparatoire du paragraphe 25 de l'*Antéchrist*, constitué d'emprunts au livre de Julius Wellhausen[183] : face aux Assyriens, Isaïe entendait consolider l'espoir en un retour de l'État national indépendant par des « *prophéties messianiques* » qui ne se réalisèrent jamais, tant et si bien que, là où dominait auparavant l'attribut régalien de Yahvé, dieu de justice *parce que* d'abord et avant tout Dieu d'Israël, cette propriété devient désormais seconde par rapport à la divine justice[184], qui désormais n'est plus la garante de la puissance d'Israël, mais ce qui doit réparer son impuissance. Alors :

> La destruction du royaume donna libre carrière aux fantaisies enthousiastes : le *sentiment antagoniste à l'égard de tout le reste* se répand ; depuis l'exil l'on imagine une union universelle des peuples contre la « nouvelle Jérusalem ». Au début le suprême désir aspirait à l'État national, désormais l'on rêve d'une hégémonie universelle qui devait s'élever à Jérusalem sur les ruines des royaumes païens[185].

180 Sur la dette de Nietzsche envers les *Prolegomena zur Geschichte Israels* (vol. 1, Berlin, G. Reimer, 1883 [BN]) de Wellhausen, *cf.* Y. Yovel (2001, p. 265-269), D. Jaggard (2014, p. 347-351) et Y. Souladié (2016).
181 *Ant.*, § 26.
182 *Ant.*, § 25.
183 *Prolegomena zur Geschichte Israels*, *op. cit.*, ch. XI : « Die Theokratie als Idee und als Anstalt » p. 437-451 [BN].
184 *Cf.* Wellhausen, *Prolegomena...*, *op. cit.*, p. 443.
185 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [377], *OPC* XIII, p. 347.

L'idée du divin se confond à ce moment avec le sacerdoce : la théocratie devient une hiérocratie apolitique[186], jusqu'à la formation d'un « monothéisme supranational [*supranationalistischen Monotheismus*][187] ». C'est à ce moment que les prêtres font du concept de Dieu un concept moral[188] et réinterprètent le passé de leur peuple en termes religieux[189].

Nietzsche précise, en paraphrasant toujours Wellhausen – « [c]e grand pathologiste [*Patholog*] du judaïsme[190] » –, que cela est rendu possible par le surcroît de prestige reconnu au Temple à mesure que l'État s'affaiblit[191]. L'essor du culte et l'organisation sacerdotale de la société peut alors avoir lieu, vers le VII^e^ siècle avant J.C.[192]. Finalement, à l'époque du Second Temple – qui constitue la dernière phase, légaliste, de composition du Pentateuque, vers la fin du sixième siècle avant J.C. –, les prêtres forgent le Code pastoral (la source P qui compose selon Wellhausen la majeure partie du Pentateuque)[193].

Le christianisme n'est ainsi que la dernière étape de ce processus de déterritorialisation du judaïsme, qui procède lui-même à son autodestruction en renonçant à l'idée d'élection, ce qui aboutit à la négation de l'Église comme organisation mondaine de l'élection[194]. Cet opérateur de négation à un nom : Jésus de Nazareth[195], dont saint Paul va pourtant utiliser l'enseignement au service de la mise en place d'une nouvelle Église, non plus désormais comme régente mondaine de l'élection, mais comme institution *catholique* (universelle) présidant à l'économie du *Salut*.

La typologie de Jésus

Ce que vérifie en effet l'examen de la *Vie de Jésus* de Renan (que Nietzsche avait d'abord considérée comme supérieure à celle de Strauss), c'est un contresens total sur la psychologie de son type.

186 *Cf. id.* Tous ces termes sont repris de Wellhausen, *ibid.*, p. 447.
187 Wellhausen, *Prolegomena…*, *op. cit.*, p. 451, derniers mots du volume. Nietzsche souligne dans son exemplaire.
188 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [377], *id.*
189 *Ant.*, § 26.
190 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [377], *OPC*, XIII, p. 348 / *KSA* 13, 174.
191 *Cf.* Wellhausen, *ibid.*, p. 446.
192 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [377], *id.*
193 Sur cette dernière étape, *cf.* D. Jaggard, art. cité, p. 348.
194 *Ant.*, § 27.
195 *Id.*

Pourquoi Jésus ne peut-il pas jouer ce rôle héraldique que lui accordent tendanciellement toutes les histoires du christianisme ? C'est qu'il n'a pas d'histoire : son évangile « n'a pas été acquise de haute lutte, ne connaît aucune évolution, aucune catastrophe » et est « plutôt enfantine[196] ». Ce que ne pardonne pas Nietzsche à Renan, c'est d'avoir fait de Jésus un héros[197] alors qu'il s'agit d'un idiot, ainsi que Nietzsche, qui se revendique sur ce point de Dostoïevski[198], le caractérise dans l'*Antéchrist* :

> [L]es tentatives que je connais pour déchiffrer dans les Évangiles jusqu'à l'*histoire* d'une « âme » m'apparaissent être la preuve d'une exécrable légèreté psychologique. Monsieur Renan, ce bouffon *in psychologicis*, a fait intervenir, pour expliquer à sa façon le type de Jésus, les deux notions *les plus incongrues* qu'on puisse trouver à cet effet : la notion de *génie* et celle de « *héros* ». Or, s'il y a bien quelque chose d'étranger à l'Évangile, c'est bien la notion de héros. C'est justement le contraire de toute lutte, de tout sentiment combattant, qui est ici devenu instinct […][199].
>
> Que toutes les natures accomplies et généreuses se soucient sempiternellement de cet anémique saint de Nazareth, c'est contraire à l'histoire naturelle. Lui, il appartient à une autre espèce : celle que connaît Dostoïevski ; – des avortons pathétiques, corrompus et détraqués, pleins d'idiotie, d'aspirations vagues, d'*amour*[200]…

En dépit de ces attaques virulentes, une lecture comparée des *Origines du christianisme* et des œuvres de 1888 montrerait que Nietzsche est immensément redevable à Renan[201], dont il se désolidarise d'autant plus violemment qu'il connaît sa valeur (d'ouvrier) et sa dette envers lui. Où il ne faut pas voir de l'ingratitude, mais une stratégie de pillage d'autant plus éhontée qu'elle s'accapare les richesses d'un être physiologiquement indigne de les posséder, véritable sécularisation qui permet d'arracher aux clercs des biens intellectuels qu'ils ne savent pas faire fructifier. Il s'agit donc de déplacer des thèses historiques d'un terreau infertile vers un terreau propre à en tirer tous les fruits.

Ce qui n'enlève rien, tout de même, à certains points de divergence fondamentaux quant à l'interprétation typologique de Jésus, notamment

196 *FP novembre 1887*, 11 [368].
197 Voir par exemple *Vie de Jésus*, Paris, 1883, p. 457-458, et les analyses d'E. Chaves et A. D. Santos Sena (2008).
198 *FP printemps 1888*, 15 [9].
199 *Ant.*, § 29.
200 *FP printemps 1888*, 14 [90].
201 *Cf.* par ex. C. Andler (1928).

lorsque Renan écrit que Jésus « est l'honneur commun de ce qui porte un cœur d'homme. Sa gloire ne consiste pas à être relégué hors de l'histoire ; on lui rend un culte plus vrai en montrant que l'histoire entière est incompréhensible sans lui[202] ». C'est très précisément l'inverse que défend Nietzsche : le type psychologique de Jésus a été entièrement falsifié par l'histoire, loin de rayonner en elle, lié qu'il est au faux-monnayage psychologique rétroactif produit par « la première communauté chrétienne[203] » sous la férule de Saint Paul[204]. C'est elle qui a enrichi le type de Jésus de traits étrangers pour en faire un prophète et un messie, toute divinisation s'accompagnant d'une occultation des « traits originaux et idiosyncrasiques[205] » et d'une réinterprétation théologique de la bonne nouvelle, investie désormais par des concepts étrangers comme la parousie ou le jugement dernier[206], attendu que la véritable bonne nouvelle de Jésus est au contraire qu'il n'y a plus de jugement et de condamnation[207]. À tel point d'ailleurs que Nietzsche n'est pas loin d'admirer l'Évangile[208], dans laquelle « il n'y a plus d'opposition » et où « le royaume des cieux appartient aux *enfants*[209] », n'était en réalité la complexion typiquement décadente de cette « idiotie "enfantine"[210] ». La nature et l'histoire ne sont alors pour cet enfant retiré en lui-même « qu'un langage codé, qu'une sémiotique[211] » :

> [U]n symboliste *par excellence** comme lui se tient en dehors de toute religion, de toutes notions de culte, de toute histoire, de toute science de la nature, de toute expérience du monde, de toutes connaissances, de toute politique, de toute psychologie, de tous livres, de tout art, – son « savoir »

202 Renan, *Vie de Jésus*, *ibid.* p. LIX.
203 *Ant.*, § 31.
204 *Cf. Ant.*, § 36.
205 *Ant.*, § 31.
206 *Id.*
207 *Ant.*, § 32.
208 Celle de Jésus naturellement, et certainement pas le message des évangiles – synoptiques, faut-il préciser, Nietzsche ayant toujours accordé une place spéciale à l'évangile johannique (centré sur l'Incarnation du *Logos* et ne comportant pas de référence à la parousie), qu'il admire notamment à l'époque de *La Naissance de la tragédie* et se garde bien de citer parmi les morceaux choisis de morale minable extraits du *Nouveau Testament* (*Ant.*, § 45).
209 *Id.*
210 *Ant.*, § 31.
211 *Ant.*, § 34. Nietzsche reconnaît ailleurs qu'il s'agit « *d'un symbolisme sublime* » (*FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [356]).

> est justement la *pure innocence* qui ignore qu'il existe *quelque chose de ce genre.* La *culture* ne lui est même pas connue par ouï-dire, il n'a pas besoin de la combattre[212].
>
> Si je comprends quelque chose chez ce grand symboliste, c'est qu'il ne tenait pour réalités, pour « vérités » que les réalités *intérieures*, – et qu'il ne comprenait le reste, tout le naturel, tout le temporel, le spatial, l'historique que comme des signes, comme l'occasion de paraboles[213].

C'est là sans doute que, au-delà de l'innocence[214], l'analogie entre Jésus et Nietzsche s'arrête – mais il est déjà remarquable qu'elle commence quelque part ! –, dans la mesure où la reconnaissance du caractère sémiotique de la nature et de l'histoire ne doit certainement pas engager à un repli sur l'intériorité, aspiration à sortir du monde qui caractérise le type ataraxique comme volonté de ne plus être affecté[215]. Il faut au contraire *combattre*[216] à partir des sémiotiques que les sciences de la nature, les historiens et les philistins de la culture nous proposent pour nous aménager une image du monde – toutes choses dont Jésus est dépourvu – dans laquelle la vie puisse se déployer dans la plus grande intensité de l'être-affecté. Sans quoi il y a tout lieu de penser que l'enseignement de Jésus nous ramènerait à une forme de nihilisme bouddhique[217] ou de névropathie russe[218]. Manque, en somme, chez Jésus, la fécondité de l'antipode, c'est-à-dire l'existence d'une altérité authentique qui me somme de me poser relativement à elle : que ce soit par rivalité, opposition ou amitié émulatrice, c'est ma relation à autrui qui objective la possibilité d'un monde travaillé par des antagonismes – toutes choses qui là encore manquent à Jésus[219] –, ce qui rend absolument nécessaires, en dépit de leur précarité essentielle, la dialectique et la rationalité, en tant qu'instruments d'imposition et de démonstration de puissance[220].

212 *Ant.*, § 32.
213 *Ant.*, § 34.
214 *Cf. Ant.*, § 33.
215 *Cf. Ant.*, § 30 et 34, *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [355].
216 *Cf. FP printemps 1888*, 14 [38].
217 *Cf. Ant.*, § 31 et § 42.
218 *Id.* Voir aussi le *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [378].
219 *Cf. Ant.*, § 32 *in fine.*
220 *Cf. Id.* Voir aussi le *FP novembre 1887-mars 1887*, 11 [369], sur l'absence de « croyance à une quelconque démontrabilité de la doctrine ». Or, une telle démonstration est nécessaire à celui qui veut attaquer, comme c'est le cas pour la pensée de l'éternel retour.

Si « [l]a notion de "Fils de l'Homme" ne correspond pas à une personne concrète qui s'intègre à l'histoire, ni à quoi que ce soit de singulier, d'unique, mais à une effectivité "éternelle", à un symbole psychologique délivré de la notion de temps[221] », c'est sans doute une chose appréciable. Mais l'idiotie de Jésus tient à sa croyance à cette éternité comme s'il s'agissait de quelque chose de donné, alors qu'il appartient à l'histoire de la conquérir[222], en s'opposant d'ailleurs au « *cynisme de l'histoire universelle*[223] » qui raille tout symbole, pour lui opposer l'image de l'éternité dans le temps[224] à laquelle la pensée du retour éternel doit permettre l'accès, puisqu'elle éternise le devenir – « suprême *volonté de puissance* » où se produit « le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être*[225] ». Elle aussi en ce sens atteint à un sentiment divin qui est « une expérience du cœur » intemporelle qui « ne vient pas dans "mille ans"[226] ». Mais le royaume auquel elle donne accès n'est pas celui des cieux ; c'est celui de Dionysos – éternité de la vie en lutte. Quant à la forme de son avènement, il n'est pas douteux que le surhumain imite le divin royaume, qui est parmi nous[227] :

> Le royaume de Dieu « vient » non pas au sens chronologiquement historique ni d'après le calendrier, ni comme quelque chose qui serait là un jour et non pas la veille : mais c'est une « modification du sens dans l'individu particulier », quelque chose qui arrive à tout moment et qui à aucun moment n'est encore là [...]. / [C]'est une vraie honte que d'avoir fabriqué à partir de là une histoire du salut, un dieu personnel, [...] et d'avoir conservé toute la mesquinerie de la « personne » et de l'« histoire » comme résidu d'une doctrine qui conteste la réalité de tout ce qu'il y a de personnel et d'historique[228].

Le triomphe d'une telle contrefaçon psychologique ne laisse pas d'étonner celui qui se rengorgerait du « sens historique » de l'époque : comment « l'histoire du christianisme » peut-elle être « l'histoire de la

221 *Ant.*, § 34. Nietzsche glose ici à partir de Renan, comme le révèle un des fragments préparatoires de ce texte (*FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [389]).
222 Cp. Emerson, *Essais II*, p. 44 : « [C]haque histoire devrait être écrite selon une sagesse qui puisse deviner la portée de nos affinités et regarder les faits comme des symboles ».
223 *Ant.* § 34.
224 Sur ce point, voir G. Penzo (1988).
225 *FP fin 1886-printemps 1887*, 7 [54].
226 *Ant.*, § 34.
227 Luc, XVII, 21 / *FP novembre 1888 – mars 1888*, 11 [392].
228 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [354], qui reprend une idée formulée explicitement par Tolstoï. *Cf. Ma Religion*, *op. cit.*, p. 3-4.

compréhension erronée, progressivement de plus en plus grossière, d'un symbolisme *originel*[229] », en dépit des travaux historiographiques innombrables qui lui ont été consacrés ? On connaît la réponse : le christianisme est impérial, d'où sa *pamphagie* qui le compromet, au fur et à mesure qu'il s'étend, avec les besoins des masses. Recherchant l'*effet* au détriment de l'édification de l'*èthos*, il en vient à sacrifier et à combattre toute recherche probe qui mettrait en défaut son appétit de conquête en montrant qu'il s'oppose à son message originel comme le temporel s'oppose au spirituel.

De sorte que l'historiographie autorisée de l'Église est elle-même contaminée par sa physiologie omnivore, comme Nietzsche n'a cessé d'y insister : la philologie et les philosophies de l'histoire sous toutes leurs formes (théodicée, tableau historique, histoire naturelle) sont les formes épigonales de l'idéal ascétique et continuent de partager les valeurs chrétiennes. C'est la raison pour laquelle, parvenu à ce moment de l'exposé (*Ant.*, § 37), Nietzsche ne parvient pas à réprimer un accès de mélancolie relativement à « *notre* époque », puisqu'elle est soi-disant une « époque qui *sait* », mais qui a l'indécence de continuer à ne pas aller jusqu'au bout de son savoir[230]. Si l'historiographie a déplacé l'axiologie cardinale du christianisme, elle n'en a pas moins replié son dard sur elle-même pour démythifier ses dogmes : même le prêtre « sait qu'il n'y a plus de "Dieu" », de libre arbitre ou d'ordre moral du monde[231] – « [n]ul n'en ignore : *et rien ne change pour autant*[232]. »

La raison de cette force d'inertie doit être trouvée dans le privilège donné à la foi sur les œuvres, au discours sur l'action, à la *théôria* sur la *praxis*. C'est que le chrétien moderne s'est laissé gagner par le *procès de l'histoire* et a oublié que la bonne nouvelle est d'abord et avant tout destinée à faire l'objet d'une histoire monumentale, c'est-à-dire d'un *élevage* des instincts : « la *pratique* chrétienne, une vie comme l'a *vécue* celui qui est mort sur la Croix est chrétienne... Aujourd'hui encore une *telle* vie est possible et même pour *certains* hommes, nécessaire : le christianisme véritable, originel sera possible à toutes les époques[233] ». Or, le monde du chrétien actuel est un monde de représentations dont Nietzsche a

229 *Ant.*, § 37.
230 *Ant.*, § 38. Cp. *FP fin 1887-mars 1888*, 11 [339] : « Ce qui m'a le plus contrarié ? C'est de voir que nul n'a plus le courage de penser *jusqu'au bout...* ».
231 *Id.*
232 *Id.*
233 *Ant.*, § 39.

nommé les composantes : causes imaginaires, effets imaginaires, êtres imaginaires, psychologie imaginaire, téléologie imaginaire[234].

La « *véritable* histoire du christianisme[235] » est de ce point de vue équivoque – à dessein. Elle est une véritable *histoire* parce qu'elle montre qu'en réalité l'histoire du christianisme *n'existe pas* : il n'y a pas de chrétiens véritables, pas de christianisme véritable hormis en Jésus. De la sorte, elle est une *véritable* histoire parce qu'elle dit la vérité sur la prétendue « histoire » chrétienne, en montrant que le véritable sens du christianisme est au-delà de l'histoire, dans les instincts « supra-historiques » qui ont permis à Jésus d'accéder au sentiment de l'éternité. Histoire véritable qui rappellerait encore celle de Lucien lorsqu'il oppose l'intemporalité des grands hommes à l'actualité décadente, et qui réveille ici la puissance immaculée de l'origine, et surtout l'itérabilité indéfinie de cette puissance, en dépit de la fange qui a contaminé son interprétation ultérieure. C'est contre cette dernière, par voie de conséquence, qu'il faudra convoquer la puissance du « César romain avec l'âme du Christ[236] ».

Le grand faussaire de l'histoire : Saint Paul

On comprend, à partir de là, les invectives virulentes de Nietzsche à l'endroit de Saint-Paul, instigateur du plus grand faux-monnayage de l'histoire universelle où se récapitule l'esprit du ressentiment qui habitait la communauté chrétienne primitive. L'interprétation de la mise en Croix comme expiation des péchés de l'homme et de la résurrection, le primat donné à la foi[237] dans le retour du Christ (le messianisme) par rapport à l'imitation de Jésus, la doctrine de la Résurrection après la mort, tout cela est son office[238] :

> *Pas* la réalité, *pas* la vérité historique !...Et une fois encore l'instinct de prêtre du Juif commit le même grand crime contre l'histoire, – il raya purement et simplement l'hier et l'avant-hier du christianisme, *il s'inventa une histoire du christianisme primitif*. Davantage : il faussa encore une fois l'histoire d'Israël pour la faire apparaître comme la préhistoire de *son* forfait : tous les Prophètes ont parlé de *son* « Sauveur »...Plus tard, l'Église a même faussé l'histoire de l'humanité pour en faire la préhistoire du christianisme[239]...

234 *Ant.*, § 15.
235 *Ant.*, § 39.
236 *FP été-automne 1884*, 27 [60]. Cette alliance, qui pour être fameuse n'en est pas moins d'apparence hermétique, s'explicite grâce à une formule de Chatov à Stavroguine qui a frappé Nietzsche : « Rome a prêché un Christ qui a succombé à la troisième tentation : elle a déclaré qu'il ne pouvait se passer d'un royaume terrestre et de ce fait même elle a proclamé l'*Antéchrist*... » (*FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [345] / *Les Possédés*, t. I, p. 273).
237 *Cf. Ant.*, § 47.
238 *Cf. Ant.*, § 40-41, *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [378, 379, 383 et *passim*].

La vérité historique, ici, est celle que mettent au jour le philologue et le médecin, ceux-là mêmes que Paul s'emploie à combattre parce qu'ils représentent la « sagesse du monde ». De la sorte, « on ne saurait être philologue et médecin sans être d'emblée du même coup *Antéchrist*. En tant que philologue, on regarde en effet, *derrière* les "Saintes Écritures", en tant que médecin, *derrière* la déchéance physiologique du chrétien typique[240]. » Or, c'est de médecine qu'a manqué jusqu'ici la philologie : la généalogie est le nom de leur union féconde, pour décrypter dans le texte lacunaire et falsifié de « l'histoire de l'âme malade[241] » les grands événements qui en structurent le cours, à commencer par l'invention du péché par le prêtre ascétique. Si ce qui caractérise le prêtre est la haine de la science – ce qui expliquerait que les catégories chrétiennes, et la *Bible* elle-même, se lèvent en faux contre elle[242], qui découvre toujours le pot aux rose –, il devient évident que l'*Antéchrist* n'est pas seulement un titre d'ouvrage, mais une épithète qualifiant son auteur, ainsi que nous le signifie un fragment intitulé « *Logique de l'athéisme* » qui emprunte son matériau aux *Possédés* de Dostoïevksi : « Qu'est-ce que l'histoire de l'humanité ? L'homme n'a rien fait d'autre que d'inventer Dieu pour ne pas se tuer. Moi le premier, je rejette la fiction de Dieu[243]... ».

On comprend dans cette perspective que leur manque de probité destine les prêtres – et les théologiens en général – à une impéritie philologique notoire[244]. Saint-Paul est ainsi élevé à la dignité d'un type, s'il est vrai que le mensonge sacré caractérise le « type du prêtre, des prêtres de *décadence** aussi bien que des prêtres du paganisme », et est « commun à Confucius, au Code de Manou, à Mahomet, à l'Église

239 *Ant.*, § 42.
240 *Ant.*, § 47.
241 *GM*, III, § 20. Cp. *FP printemps 1888*, 14 [13].
242 *Ant.*, § 49. Voir aussi le *FP automne 1887*, 9 [72].
243 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [134]. Cp. *Les Possédés*, Paris, 1886, t. II, p. 334-337.
244 *Cf. Ant.*, § 52.

chrétienne[245] » et même à Platon, dès lors qu'il se déguise pour dire : je suis la vérité.

LE PRÊTRE ET LE PHILOSOPHE

La typologie pastorale

Mais il y a mensonge et mensonge, selon qu'il en est fait un usage instrumental savamment contrôlé et dosé – pieux mensonge qui se connaît comme tel – ou que le mensonge s'ignore en tant que mensonge à soi. Depuis toujours, Nietzsche s'accorde avec Platon pour reconnaître au mensonge un statut instrumental capital. Encore faut-il déterminer les *fins* auxquelles on destine un tel moyen – « si c'est pour conserver ou pour *détruire*[246] ». Tous les prêtres, de ce point de vue, ne se valent pas, et il y a tout lieu de penser que la critique sévère du prêtre *chrétien* n'emporte pas avec elle la typologie pastorale tout entière. Les prêtres des sociétés à castes se distinguent de ce point de vue, jusqu'à fournir des contre-modèles pour lutter contre le christianisme, qui aurait mieux fait de s'agenouiller devant l'Islam plutôt que de partir en Croisade contre lui[247]. Manou notamment est un tel prêtre distingué, puisque à travers ses lois, « les classes *nobles*, philosophes et guerriers, tiennent grâce à lui la foule en main, partout des valeurs nobles, un sentiment de perfection, un dire-oui à la vie, un triomphant sentiment de bien-être avec soi et avec la vie[248] ». Mais surtout, les lois de Manou fournissent un exemple typique d'élevage réussi, qui témoigne de ce que le type pastoral peut exercer une fonction politico-culturelle parfaitement salutaire[249].

Il ne faudrait donc pas croire que Nietzsche méprise le prêtre. Non seulement le *pastorat* est essentiel au maintien des distances entre castes et à l'élevage du troupeau, mais surtout le type pastoral *réussi* fournit un modèle de gouvernement de soi et des autres, lorsqu'il tire son sentiment de puissance non pas de sa domination sur le peuple, comme chez saint

245 *Ant.*, § 55 *in fine*. Sur Mahomet et les Lois de Manou, Nietzsche a trouvé quantité d'informations (souvent douteuses et sujettes à des interprétations tendancieuses) dans le livre de L. Jacolliot, *Les Législateurs religieux : Manou, Moïse, Mahomet*, Paris, Lacroix, 1876 [BN].
246 *Ant.*, § 58.
247 *Ant.*, § 60.
248 *Ant.*, § 56. Sur les lois de Manou et Jacolliot, *cf.* T. P. Bonfiglio (2006).
249 Comme le reconnaît déjà *PBM*, § 62.

Paul, mais d'abord et avant tout de sa maîtrise de soi. L'ascétisme, là encore, révèle sa nature ambivalente selon la fonction qu'il revêt – selon qu'il est un *idéal* ou, pour parler avec Foucault, l'instrument pratique de la *substance éthique*.

« Non, non, ceux qui méprisent ou raillent les prêtres ne les comprennent point[250]. » C'est Jules Lemaître qui, sans aucunement verser dans l'apologie de l'ascétisme pastoral, reconnaît la grandeur et l'élévation d'âme que la fonction exige, si elle était effectivement respectée par des prêtres qui ne se rendent qu'exceptionnellement dignes du « très grand effort moral et de l'extraordinaire sacrifice que présuppose cette onction[251]. » Non, décidément, Nietzsche n'est si virulent envers le prêtre que parce qu'il comprend la très haute distinction de son type, qui exerce sur lui une véritable fascination. C'est que chez le prêtre chrétien, l'aspiration à la puissance exploite sans vergogne tous les instruments propres à l'obtenir. Mais si le prêtre chrétien est un type non noble par excellence, c'est qu'il tire son sentiment de puissance des effets qu'il produit et des individus qu'il domine, et non de la domination qu'il exerce sur ses propres affects. Raison pour laquelle il est fondamentalement, comme saint Paul, un démagogue[252].

Tel n'est pas le cas chez les prêtres qui maîtrisent la réalité *parce qu'ils* se maîtrisent d'abord eux-mêmes[253]. Dans cette perspective, l'humanité à venir n'a pas à rompre radicalement avec l'histoire de l'ascétisme, mais à perpétuer le travail de *sublimation* de la cruauté qu'il revient à l'ascétisme d'avoir en partie accompli, là où le pastorat chrétien avait tendance au contraire à *refouler* la cruauté[254]. Sur le terreau du ressentiment paulinien devait ainsi pousser la psychologie de la faute et de la mauvaise conscience. Il s'agit de renverser cette psychologie en opposant à l'ascétisme du refoulement[255] l'ascétisme de la sublimation dont les nomothètes orientaux en particulier fournissent le modèle. Encore faut-il à cet effet examiner l'histoire des idéaux ascétiques.

250 J. Lemaître, *Les Contemporains*, *op. cit.*, p. 305.
251 *Ibid.*, p. 304.
252 *Cf. Ant.*, § 42.
253 *Cf. FP avril-juin 1885*, 34 [24].
254 *Cf. FP automne 1881*, 11 [169].
255 Cette psychologie du refoulement est présente chez Lemaître (*op. cit.*, p. 320) ou Bourget (*Essais...*, *op. cit.*, p. 71). Nietzsche souligne les passages en question dans ses exemplaires.

Ascétisme et histoire de la cruauté

Depuis *Humain, trop humain*, mais dans *Aurore* en particulier, Nietzsche s'était rendu attentif aux processus de transmutation de la cruauté qui conduisent, au moment où ils abréagissent la violence pulsionnelle en la sublimant, de la civilisation des mœurs à la culture supérieure. *Par-delà bien et mal* rappelle ce que les travaux et réflexions de Nietzsche ont établi jusqu'alors : « Les époques tardives qui peuvent s'enorgueillir de leur humanité conservent tant de peur, de *superstition* dans la peur de la "bête sauvage et cruelle" », qu'elles en viennent à oublier que la quasi-totalité de « ce que nous appelons "culture supérieure" repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la *cruauté* – voilà ma thèse ; cette "bête sauvage" n'a pas le moins du monde été abattue [...] elle est simplement – divinisée[256]. » Le point aveugle de la psychologie de la cruauté a jusqu'ici été le *plaisir* qu'elle suscite[257], d'une part, et corrélativement le fait que si elle suscite du plaisir, elle s'applique également à la *cruauté envers soi*, ce qui est proprement le noyau psychologique de l'ascétisme. Voilà le fond de l'affaire, « le terrible texte fondamental de l'*homo natura*[258] ».

L'histoire de la culture n'est pas l'histoire de la souffrance et de l'ennui. Un correctif majeur doit être apporté à la conception schopenhauerienne du devenir humain : l'histoire de la culture est l'histoire du *plaisir* pris à la souffrance et plus exactement encore celle de l'*hédonisation* de la souffrance, jusque chez l'artiste et le grand créateur. Plaisir de souffrir et de voir souffrir, et non pas compassion – produit dérivé de l'ascétisme dans sa mouture pessimiste, qui cherche non pas à alléger la souffrance d'autrui mais à nier toute individuation en tirant son plaisir de cette négation.

Au-delà de cette reconstitution de l'histoire de la cruauté, examinée dans la seconde dissertation[259], ce qui caractérise spécifiquement l'entreprise de la *Généalogie de la morale* est la mise au jour de la signification – des significations, plus exactement – des idéaux ascétiques, dans la dernière dissertation. Bien que multiples, ces idéaux ascétiques

256 *PBM*, § 229.
257 Voir par ex. *FP automne 1881*, 11 [69].
258 *PBM*, § 231.
259 La logique en est exemplairement reconstituée par P. Wotling (1995, p. 187-215).

se ramènent à un type de physiologie et à un type de vouloir, tournés vers le *dedans*, rentrés en soi : l'ascète cherche à stabiliser les formes par la répétition, il se veut faire hypostase, à l'antithèse de la grandeur qui consiste à savoir ressentir toutes les formes anciennes que le Soi a produites comme des formes dépassées qui se trouvent désormais « *au-dessous* » de soi[260]. Le *pathos* ascétique est donc un *pathos* de l'identité à soi et non un *pathos* de la distance : le monde dût-il périr pourvu que *je* subsistasse[261] !

Pourtant, le philosophe est une surpousse de ce *pathos*, qui doit lutter pour l'émancipation contre le prêtre ascétique *qu'il est lui-même* en partie, en tant qu'avatar de son idéal :

> [P]endant la période la plus longue, la philosophie *n'*aurait *pas* été *possible du tout* sur terre sans une enveloppe et un habillage ascétiques, sans une mécompréhension ascétique d'elle-même. Pour l'exprimer de manière claire et évidente : c'est le *prêtre ascétique* qui a offert jusqu'à l'époque la plus récente la forme de chenille, repoussante et ténébreuse, sous laquelle seule on permit à la philosophie de ramper...[...] L'animal ailé [...] qu'abritait cette chenille [...] a-t-il réellement fini [...] par jeter sa soutane aux orties[262] ?
>
> [Q]uoi d'étonnant que nous nous heurtions ici à un terrible adversaire, *à supposer que nous soyons bien les adversaires de cet idéal*[263] ?

Le paradoxe du philosophe, c'est qu'il est l'être en qui l'idéal ascétique finit par prendre conscience de lui-même, et sait désormais à quoi s'en tenir sur sa propre provenance. C'est ce que permet la posture généalogique elle-même, en tant qu'elle autorise des déplacements olympiens de la perspective, jusqu'à prendre sur sa propre histoire une position de surplomb. La généalogie est l'exercice en acte – presque une *askèsis* d'ailleurs, si l'on en juge par les tourments qu'elle s'infflige en supportant l'air pestilentiel des nappes phréatiques de la civilisation[264] – de cette mise en perspective qui, parce qu'elle connaît les entrailles nauséabondes, parvient à se hisser jusqu'au *pathos* de la distance :

> [L]ue depuis une étoile lointaine, l'écriture majuscule de notre existence terrestre pourrait bien inciter à conclure que la terre est l'*étoile ascétique* à

260 *GM*, III, § 3.
261 *Cf. GM*, III, § 7.
262 *GM*, III, § 10.
263 *GM*, III, § 11, nous soulignons.
264 *GM*, I, § 14.

> proprement parler, un coin peuplé de créatures insatisfaites, présomptueuses et repoussantes [...] [qui] se font à elles-mêmes tout le mal possible, par plaisir de faire le mal [...][265].

C'est en vertu de cet art de retourner les perspectives et les modes d'évaluation que l'ascétisme rend possible la *discipline* et la préparation de son autodépassement. Non qu'il faille désormais opposer à l'esprit le corps, et à l'être le devenir. La *Selbstüberwinung* n'est *pas* un simple renversement de deux ensembles symétriques, mais la composition d'une musique nouvelle avec des notes anciennes. Or, les pratiques ascétiques ont rendu possible « la faculté de *maîtriser* son Pour et son contre [...] de manière à savoir justement rendre la *diversité* des perspectives et des interprétations de l'affect utile pour la connaissance[266]. » Nietzsche n'est pas le promoteur du corps *contre* l'esprit ou des instincts *contre* la raison, mais celui qui s'empare ascétiquement de l'ascétisme pour dominer l'*ascétisme* lui-même et s'en faire un instrument salutaire, jusqu'à pouvoir donner la parole conjointement à la totalité et à chacun de ses affects. Une fois cet état atteint, il faut alors pratiquer le *confinement* : préserver les hommes sains de la vue des malades – ce qui suppose que les médecins, savants en matière de poisons, soient eux-mêmes malades[267] –, car « le pathos de la distance *doit* à tout jamais maintenir également les tâches séparées[268] ».

Mais voilà définies les tâches de la généalogie : elle est le produit d'un ascétisme autocritique qui parvient à faire le départ entre les évaluations selon le type de vie qui les a produites, ce qui lui permet d'être *critique* ; elle substitue aux critères traditionnels de la morale une nouvelle axiologie qui invite à penser les enjeux *éthiques* nouveaux de la généalogie. Ce qui intime d'envisager les conditions de *l'élevage* censé permettre à cette hiérarchie de se faire jour, s'il est vrai que seuls les hommes supérieurs qui connaissent et représentent cette éthique sont

265 *Id.* Cette perspective stellaire témoigne de ce que la puissance transfiguratrice du *pathos* de la distance tient au déplacement de perspective qu'il fait subir à l'idéal ascétique. La généalogie, de ce point de vue, est l'ultime développement de l'histoire apodémique (*OSM*, § 223 et 228), telle que l'avaient pratiqué parmi d'autres Lucien de Samosate, Cyrano de Bergerac et Montesquieu en faisant intervenir un déplacement de la perspective anthropologique.

266 *GM*, III, § 11.

267 *GM*, III, § 15.

268 *GM*, III, § 14.

« les *garants* de l'avenir [...] *engagés* envers l'avenir de l'homme[269] ». *Garantie* de la promesse, *engagement* de la responsabilité : la réévaluation généalogique n'abandonne pas ce que l'on a appelé jusqu'ici la morale, mais elle en retient essentiellement la détermination pratique, orientée vers l'avenir.

LA RÉÉVALUATION GÉNÉALOGIQUE
Critique, éthique, élevage

CRITIQUE

Le fonctionnement idéologique de la généalogie

Qu'est-ce qui distingue la généalogie nietzschéenne de la généalogie entendue en son sens courant ou mythologique ? Là où la généalogie mythique est la présentation d'un pedigree destiné à faire valoir la noblesse d'origine d'une famille, d'une institution ou d'une pratique, la généalogie nietzschéenne, on l'a vu, fait éclater ce monolithisme de la justification et prétend plus simplement exhiber la morphologie des valeurs attachées aux pratiques et aux institutions. Cela étant dit, elle fait clairement le départ entre deux arborescences généalogiques pour se réclamer d'un *phylum* et dénoncer la moindre valeur de l'autre, ce qui suggère qu'en contrepartie la généalogie contribue à la grande politique en s'adressant à (et en élevant) notre *pathos* de la distinction. En ce sens peut-être, elle contribue encore à l'édification de cette forme particulière de religiosité qui restaure la fierté d'un peuple, en ce sens que « [l]a "théorie de la parenté" fut un autre moyen de tirer l'homme de l'abaissement qu'entraîne pour lui la dépréciation de ses états les plus hauts et les plus forts [qui] [...] pouvaient du moins être interprétés comme une influence de nos ancêtres, nous étions liés, solidaires, nous remontons dans notre propre estime quand nous agissons selon une norme connue de nous[270] ».

269 *Id.*

270 *FP printemps 1888*, 14 [127].

D'autre part, et c'est un point essentiel, la généalogie ne vaut pas *en tant que telle* réfutation[271], lorsqu'elle débusque la cruauté originelle de la morale chrétienne. C'est un point qu'il serait imprudent de passer sous silence, à considérer la collusion prétendue de la généalogie et de la destruction des idoles, appariement surévalué par l'image d'un Nietzsche penseur du soupçon ou destructeur des valeurs. Or, c'est encore une exigence de la chimie historique qui dicte, en 1884 et après, une attitude de probité à celui qui s'intéresse aux conditions de production des jugements moraux, s'il est vrai que, « [à] connaître les conditions de la production on *ne connaît pas* encore le produit ! Ce principe vaut dans la chimie, comme dans l'organique[272]. » Naturellement, s'il vaut dans l'organique, ce principe vaut pour les évaluations, puisque la morphologie de la volonté de puissance a montré que les jugements de valeur sont sécrétés par les organismes :

> Quand on a bien vu les conditions sous lesquelles une appréciation morale a pris naissance, on n'a pas encore touché à sa valeur : beaucoup de choses utiles ont été trouvées, des découvertes importantes ont pu être faites, bien que la recherche elle-même fût défectueuse et sans méthode ; et une qualité reste inconnue même après qu'on a compris sous quelles conditions elle se manifeste[273].

Il y a même plus. Bien loin que la mise au jour de l'origine honteuse fasse office de critique, cette généalogie veut réactiver la valeur que possède l'origine, quelle qu'elle soit : noble ou ignoble, elle révèle un certain type de cruauté (désinhibée, refoulée, sublimée) et constitue à ce titre une force dont on peut disposer après l'avoir exhumée :

> [U]ne domination peut remonter à l'emploi de la ruse et de la violence : mais la valeur qu'elle a réside dans le fait qu'elle *est* une domination. – À moins que toute la force des jugements de valeur moraux ne soit liée à la légitimité de leur origine ou plus généralement à une certaine croyance *au sujet de leur origine*, de sorte que la découverte d'une erreur ferait s'évanouir *la force de persuasion de la valeur*. Mais en fait, nous sommes dans tous les domaines réglés sur des erreurs d'optique et des jugements de valeur. La connaissance insuffisante d'un beefsteak n'empêchera personne de s'en régaler[274].

271 *Cf.* R Geuss (2002).
272 *FP été-automne 1884*, 27 [61].
273 *Ibid.*, 27 [5]. Voir également *ibid.*, 27 [72] et *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [189].
274 *FP été-automne 1884*, 26 [161].

Réciproquement, la généalogie ne vaut pas à elle seule justification lorsqu'elle exhibe l'origine aristocratique d'une morale aujourd'hui décriée[275]. Comme Nietzsche l'écrivait déjà dans *Aurore* : « *La compréhension de l'origine signifie la perte d'importance de l'origine*[276]. » C'est que ce n'est pas la valeur des origines – au demeurant inassignables, dans la mesure où l'origine d'une chose n'est pas sa vérité, mais l'objet possible d'une généalogie qui fouillerait son origine, et ainsi de suite[277] – qui permet d'évaluer ce qui provient d'elle, mais la modalité sous laquelle cette origine subsiste dans le présent et les transformations qu'elle a subies au cours de l'histoire[278]. Réfléchissant au propos du deuxième livre de *L'Inversion des valeurs*, Nietzsche était soucieux de procéder à une distinction cruciale : « *Naissance* et *critique* des appréciations de valeur morales. Les deux ne *coïncident* pas comme on le croit à la légère (cette croyance est déjà le *résultat* d'une appréciation morale : "Une chose née de telle et telle façon a peu de valeur, car son origine est immorale")[279] ».

La généalogie, ainsi, fait éclater la mythologie de l'origine monophylétique : dans chaque instant de son histoire, la noblesse le dispute à la faiblesse et l'on assiste chaque fois à un certain dosage des intensités de puissance. Raison pour laquelle, désormais, « ce n'est pas votre origine qui fera votre honneur, mais votre but[280] » : la généalogie *libère* du passé et le *rachète* par le but au service duquel elle le fait travailler, bien plutôt qu'elle n'y trouve des références et des garants ancestraux.

La généalogie va ainsi du passé vers le présent gros de l'avenir, là où l'archéologie va du présent vers le passé[281], ce qui autorisait déjà Zarathoustra à ordonner : « ce n'est pas vers l'arrière que votre noblesse doit regarder, mais *vers l'avant*[282] ! ». Si donc la généalogie ne vaut pas à

275 Les commentateurs ont souvent reproché à Habermas d'avoir assimilé de ce point de vue la généalogie nietzschéenne à un pedigree mythique. *Cf.* J. Habermas (1983, p. 425) et les mises au point de R. Geuss (1999).
276 *Aurore*, § 44.
277 La thèse selon laquelle tout « fait » interprété est déjà une interprétation s'applique également à la connaissance historique, dans la mesure où toute « origine » visée par le présent de la généalogie est aussi la « fin » d'un processus que viserait l'archéologie.
278 Les temps reculés, comme le rappelle *GM*, II, § 9, « existent ou sont de nouveau possibles de tout temps ».
279 *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [131].
280 *APZ III*, « D'anciennes et de nouvelles tables », § 12, v. 83.
281 Sur cette distinction, *cf.* P.-L. Assoun (1980, p. 283-285 en particulier).
282 *APZ III*, *Ibid.*, v. 89 / cp. *Ibid.*, § 25, v. 185-186.

elle seule réfutation, d'où tire-t-elle son potentiel subversif, et en quel sens peut-elle contribuer à la réévaluation ?

La généalogie comme critique

C'est que la puissance critique de la généalogie est ailleurs. La généalogie n'implique pas ici le *rejet* d'un type d'évaluation au profit d'un autre, mais son inféodation : elle est critique au sens où elle rend compte de la valeur vitale de chaque type d'évaluation, ce qui la conduit naturellement à être *diacritique*. Elle est critique ensuite au sens foucaldien, dans la mesure où elle ne peut pas ne pas provoquer le lecteur à interroger sa provenance généalogique et les modalités de gouvernement axiologique qui ont marqué sa propre biohistoire[283]. Si donc Werner Stegmaier peut nous assurer que « [c]e que Nietzsche veut en définitive, malgré son usage irritant de l'expression "réelle *histoire de la moralité*", ce n'est pas la généalogie en tant qu'histoire, mais la généalogie comme critique, comme "une *critique* de la valeur morale"[284] », c'est parce que la mise au jour de manières d'évaluer différentes provoque irrépressiblement la volonté d'une évaluation comparative de ces perspectives. *Même* le démocrate où le relativiste pour qui « tout se vaut », confronté à la typologie nietzschéenne, est d'abord obligé de reconnaître que les sentiments de valeur diffèrent. La critique est toujours d'abord diacritique, et elle s'adresse à notre *pathos* de la distance pour nous montrer qu'il existe des types d'évaluations irréductibles les unes aux autres. Le relativiste pourra bien nous dire que « des goûts et des couleurs, on ne discute pas », il sera contraint de reconnaître la provenance non noble de son type d'évaluation, celle qui se refuse à la hiérarchie.

Par ailleurs, il n'est même pas besoin de pointer du doigt l'objet de la critique, comme le fait le bon à l'égard du « méchant » : la généalogie des évaluations et des idéaux ascétiques est tellement éloquente qu'elle produit sans même qu'il faille le dire une évaluation des types d'évaluation qu'elle exhibe, et partant, une hiérarchie entre les évaluations. Par exemple, Nietzsche fait le départ entre deux types de moyens ascétiques : des moyens axiologiquement neutres (saturation des affects, *training*

283 Sur cette interprétation de la critique généalogique dans son rapport à la critique de la subjectivité et à Foucault, *cf.* M. Saar (2006, p. 293-346 en particulier).
284 W. Stegmaier (1994, p. 65).

machinal, petite joie – moyens parmi d'autres de l'arsenal par lequel l'histoire de la culture ordonne le chaos des pulsions[285]), et des moyens intrinsèquement délétères qui témoignent d'une vitalité compromise et contribuent à son affaiblissement (les catégories d'interprétation de la souffrance comme produit d'une faute ou d'un châtiment[286]). À propos de ce dernier type de « médication sacerdotale », Nietzsche précise que « toute parole critique est superfétatoire ». En effet :

> Qu'une débauche du sentiment telle que le prêtre ascétique a coutume de la prescrire à ses malades dans ce cas [...] ait réellement *été utile* à quelque malade que ce soit, qui donc aurait envie de soutenir une affirmation de ce genre ? Il faudrait à tout le moins se mettre d'accord sur le mot « être utile ». Si l'on veut exprimer par là le fait qu'un tel système de traitement a *rendu* l'homme *meilleur*, je ne dis pas le contraire : j'ajoute seulement que chez moi « rendu meilleur » signifie – exactement la même chose que « dompté », « affaibli », « découragé », « raffiné », « rendu douillet », « émasculé » (donc presque la même chose que *brisé*). [...] un tel système rend à tout coup le malade, même en supposant qu'il le rende « meilleur », *plus malade* [...][287].

La *critique* de la médication sacerdotale n'opère pas ici en se plaçant sur le terrain de sa morale pour en contester la cohérence *ou même le critérium*. En tout cas, si elle rend précaires cette cohérence et ce criterium, ce n'est pas en vertu d'une attaque directe, mais d'une relativisation de leur absoluité, d'une part – en montrant que « rendre meilleur » n'empêche pas de rendre par ailleurs plus malade –, et surtout d'une *évaluation* corrélative de sa valeur par la mise au jour d'un critère de valeur à l'aune duquel ce n'est pas la valeur morale des actions mais la valeur des types de vie qu'elles révèlent ou contribuent à fixer qui se trouve établie. La médecine et l'histoire – médecine et philologie, encore elles, les ennemies jurées de l'idéal ascétique[288] – viennent ici révéler la contradiction d'une prétention à « rendre meilleur » achetée au prix de la santé et de la vitalité, alors même qu'elle se pare des « noms les plus saints », noms dont l'examen historique des pratiques qu'ils recouvrent ne tarde pas à montrer l'inadéquation avec la réalité, et ainsi, l'hypocrisie des attitudes morales qui prétendaient avoir l'apanage de la véracité et de l'honnêteté :

285 *GM*, III, § 18.
286 *GM*, III, § 20.
287 *GM*, III, § 21.
288 *Cf. Ant.*, § 48-49.

> Qu'on demande aux psychiatres ce qu'entraîne toujours une application méthodique de tourments de pénitence, de contritions et de spasmes de rédemption. De même, qu'on interroge l'histoire : partout où le prêtre ascétique a imposé ce traitement aux malades, la disposition maladive s'est à chaque fois approfondie et étendue avec une rapidité inquiétante. Quel en fut toujours le « résultat » ? Un système nerveux détraqué, s'ajoutant à tout ce qui était déjà malade ; [...] de formidables épidémies d'épilepsie, les plus importantes que connaissent l'histoire, comme celles des danseurs de saint Guy et saint Jean au moyen-âge ; [...] ces délires de masse avides de mort dont l'effroyable cri « *evviva la morte* ! » a retenti sur toute l'Europe [...][289].

En somme, la critique généalogique tire son efficace d'un déplacement et d'une inféodation de toutes les productions de valeur à leur sol psychophysiologique, dont la qualité peut être induite de ses symptômes culturels, selon leur degré de santé et de vigueur. Ce qui autorise alors à conclure que l'idéal ascétique est la « *véritable fatalité* dans l'histoire de la santé de l'homme européen[290]. » Non pas tant par ses effets, même si naturellement ceux-ci entrent en ligne de compte, que par sa signification transhistorique[291] : l'empoisonnement de la vie. C'est la révélation de cette signification, de cette volonté, de ce but, qui du même coup révèle la signification de la généalogie elle-même en tant qu'elle constitue l'antithèse de cet idéal, « un *idéal antagoniste* » qui lui oppose une volonté antagoniste : la volonté de puissance qui veut la santé. Il s'agit donc bien, par la physiologie médicale et la philologie de l'idéal ascétique, d'utiliser contre lui la puissance de son adversaire.

L'herméneutique de la volonté de puissance (la généalogie) parvient à interpréter l'idéal ascétique comme une forme de volonté de puissance, et à s'interpréter elle-même comme un produit de l'histoire de cette forme de volonté de puissance, tandis que l'idéal ascétique, quelle que fut par ailleurs sa puissance d'interprétation, non seulement s'épargne lui-même, mais ne parvient pas du reste à rendre raison de l'existence d'un idéal antagoniste au sien autrement qu'en l'interprétant comme une anomalie ontologique : le Mal est le point aveugle de ce système interprétatif verrouillé qui ne parvient pas à rendre compte de sa genèse et de sa nécessité autrement que par ce tour de passe-passe que constitue l'invention de la déréliction postlapsaire.

289 *GM*, III, § 21. Le dernier exemple est une façon de suggérer que les Révolutions participent de l'idéal ascétique sous sa forme hystérique la plus épidémique.
290 *Id.*
291 *Cf. GM*, III, § 23.

La question que Nietzsche pose à propos de l'idéal ascétique paraît désormais rhétorique : « y eut-il jamais système interprétatif pensé plus à fond ? » Non pas certes la science – « *forme la plus récente et la plus noble*[292] » mais aussi « la plus inconsciente, la plus involontaire, la plus secrète et la plus souterraine[293] » de cet idéal –, mais la généalogie, en tant qu'elle est indissociablement la critique historico-médicale de cet idéal, le produit de cet idéal et l'autodépassement de cet idéal (sa « *catastrophe*[294] »), converti en sa version antagoniste : réévaluation de toutes les valeurs[295].

ÉTHIQUE

De la généalogie des valeurs à l'évaluation généalogique

La généalogie de la morale ne saurait en effet séparer la description typologique et l'évaluation des types éthiques. Elle examine la provenance des deux types d'oppositions de valeurs (*GM*, I, § 4-17, et 13 en particulier) – le dualisme « bien/mal » ou « bon/méchant » et la dualité « bon/mauvais » –, en tant qu'elle rapporte ces deux types moraux à une différence d'*èthos*, l'un fondé sur le *pathos de la distance*, l'autre sur le *ressentiment*. Jusqu'ici, rien qui n'ait été déjà mis en évidence dans *Par-delà bien et mal* (§ 257-260) et même *Aurore* (§ 371). Cette histoire de la provenance des types moraux, l'un fondé sur l'antinomie des valeurs, l'autre sur leur antagonisme, occupe le centre de l'analyse dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, fidèle sur ce point à l'objectif qu'elle affiche en sous-titre : éclairer et compléter les thèses de l'ouvrage antérieur.

Il est certain néanmoins qu'il est question aussi de « compléter » le dernier livre, et si la généalogie complète la morphologie, c'est bien en redoublant le geste de la morale noble, qui se distingue de ce qui n'est pas elle non pour en faire son antithèse, mais simplement un degré inférieur de ce qu'elle est. En examinant la genèse de l'antinomie bien/

292 *GM*, III, § 23.
293 *GM*, III, § 25.
294 *GM*, III, § 27. On assiste à une recrudescence de ce terme pour désigner la transvaluation des valeurs, en 1887-1888 (*cf.* par ex. *FP fin 1887-mars 1888*, 11 [411 (§ 2)] ; *EH*, « destin », § 8).
295 *Cf. EH*, « destin », § 1, ainsi que la lettre à Georg Brandes du 23 mai 1888.

mal à partir de l'antagonisme bon/mauvais, Nietzsche occupe clairement le terrain de l'historien noble qui rend compte des événements historiques non pas en invoquant des ruptures, mais en reconstituant des antagonismes : la morale d'esclaves n'est pas l'antithèse de la morale des maîtres, mais sa forme domestique la plus inoffensive (de son point de vue, en tout cas), qui s'interprète elle-même comme son antithèse, alors qu'elle n'en est que la forme rabougrie et décadente.

La typologie n'est donc pas une taxinomie anhistorique des formes de vie, mais une classification rétrospective pratique pour repérer les grands acteurs et les grands conflits de l'histoire. La généalogie va jusqu'au bout de cette démarche pour montrer qu'il n'y a pas d'historicité sans conflictualité : il n'y a que du devenir car il y a sans cesse un perpétuel interpréter par lequel de la volonté de puissance entre en conflit avec de la volonté de puissance. L'antagonisme n'est pas logiquement, ontologiquement et chronologiquement second relativement à la stabilité irénique de l'Être ; il est la caractéristique indéracinable du flux. De sorte que la paix, les formes stables, sont ou bien des degrés moindres de l'antagonisme, qui relativement à des environnements plus fluctuants paraissent stables, ou bien des antagonismes superlatifs intégrés dans une structure qui parvient à utiliser les tensions entre forces au service d'un but et du maintien de la hiérarchie entre les parties d'un organisme. La généalogie, finalement, n'examine que les modalités sous lesquelles l'antagonisme se hiérarchise et s'intensifie, ou se délite et se délie. Elle rend compte ainsi de l'antagonisme généralisé qui conduit la volonté de puissance tantôt à s'organiser par concentration intensive, tantôt à se désagréger de manière extensive.

Si tel est le cas et que la généalogie est l'histoire des conflits entre les interprétations, alors elle ne peut pas ne pas être elle-même ce faisant en conflit avec l'interprétation morale du monde qui discrédite la conflictualité au motif qu'elle serait l'incarnation de l'immoralité et du mal. Autrement dit, la généalogie est l'histoire racontée du point de vue du type noble, et elle ne dissimule pas l'*èthos* qu'elle valorise ainsi. Ce qui revient encore à dire que la généalogie est une pratique de l'histoire qui se veut la rivale de l'historiographie propre au type non noble : elle provoque en duel l'interprétation « antinomiste » des valeurs pour faire triompher l'interprétation « antagonistique » des valeurs dans le temps même où elle rend compte de son histoire conflictuelle.

Cette éthique de l'antagonisme trouve dans la généalogie elle-même le matériau qui l'alimente, lorsqu'elle montre en particulier que la morale noble trouve sa provenance dans un mode de traitement de la mémoire qui s'oppose en tous points à celui de la morale d'esclaves : c'est une éthique tournée vers l'avenir et la création (*PBM*, § 260), de sorte qu'elle ne cesse de réinterpréter son passé au service de son activité présente et future, là où la morale du ressentiment est engluée dans la logique de la répétition, de la réparation et de l'utilité, tournée vers le passé et obsédée par son impossible rédemption. C'est parce que l'utilitariste a souffert par le passé qu'il peut compatir présentement avec celui qui souffre et lui venir en aide, de sorte que ses schémas moraux sont fondés sur une routine qui trouve ses critères d'intervention pratique dans les habitudes passées. Comment l'éthique noble peut-elle s'émanciper de cette irruption ininterrompue et intempestive du passé dans le présent ? C'est la mémoire de l'avenir d'une part, en tant qu'elle permet d'opposer à cette irruption celle de l'avenir dans le présent (la promesse), et c'est l'oubli actif, d'autre part, en tant qu'il permet d'échapper à la volonté de punir (la grâce), qui vont désormais donner à le comprendre.

La généalogie comme réévaluation

L'éthique généalogique a ceci de remarquable en effet qu'elle renverse entièrement la perspective historiographique traditionnelle. Elle n'est pas simplement une représentation des représentations passées, mais une volonté de puissance qui ne se représente les volontés de puissance du passé que pour les hiérarchiser sur une échelle de valeurs intemporelle. Ce qui se trouve d'ordinaire étalonné dans l'espace de la représentation chronologique est ici approprié et converti en instrument pour la volonté de puissance du généalogiste, en fonction des deux tendances antipodiques de son propre flux dont elle effectue la généalogie, concentration intensive et dilatation extensive.

La généalogie n'est donc pas l'examen des survivances du passé dans le présent, mais la présentification des forces du passé, comme le travail de l'oubli actif en donne l'illustration la plus exemplaire. En outre, la généalogie présentifie ces forces parce qu'elle est portée par un *èthos* tourné vers l'avenir.

– Mémoire de l'avenir

La rétrospection généalogique est indissociablement prospective, puisqu'elle n'est pas une *connaissance* qui se représente le passé, ou du moins elle n'est une connaissance du passé qu'en fonction de la transformation de la volonté de puissance qui évalue le passé qu'elle se représente. Convertir tout « cela fut » en un « je l'ai voulu ainsi », signifie précisément que l'*amor fati* est la plus haute forme du vouloir tel que la promeut l'éthique de la promesse, véritable « *mémoire de la volonté* » (de puissance) tendue vers l'avenir, c'est-à-dire encore protension où la rétention est seulement subsidiaire[296]. Nietzsche tient la *responsabilité* – « extraordinaire privilège[297] » – en très haute estime, puisqu'elle consiste dans la capacité pour la volonté de puissance à pouvoir répondre d'elle-même dans le futur en dépit des obstacles qui s'opposent à l'accomplissement de ce qu'elle promet. La mémoire de la volonté garantit ainsi au niveau éthique l'éternel retour de la volonté de puissance : l'individu souverain qui a le *droit* de promettre parce qu'il en a les moyens est le plus enclin à éterniser sa volonté dans l'instant même de la promesse, celle-ci signifiant la mise en œuvre de toutes les forces disponibles pour convertir en *fatum* la contingence de l'avenir. Raison pour laquelle la promesse est performative ; c'est la plus haute performance de la volonté de puissance qui s'élève au-delà du flux – auto-affirmation du soi[298] qui veut l'éternel retour de sa volonté.

L'anthropologie nietzschéenne a décidément changé d'orientation par rapport aux textes de 1874 : là où la *Seconde inactuelle* trouvait dans la conscience historique le critère diacritique de la singularité de l'homme, dans un « je me souviens » tourné vers le passé, Nietzsche réutilise en 1887 les matériaux et les acquis anthropologiques de la période d'*Aurore* pour montrer que l'histoire de la culture commence par une suspension de la tendance animale à l'oubli en vertu désormais de sa capacité à se projeter vers l'avenir, pour en disposer par anticipation. Il est vrai que cette historicité humaine, qui l'élève au-dessus de l'« entendement instantané [*Augenblicks-Verstand*][299] », est ambivalente, dans la mesure où ce qui

296 Elle est de la sorte le symétrique de l'herméneutique du ressentiment de ceux qui souffrent, dont Nietzsche brosse un portrait psychologique fascinant (*GM*, III, § 15).
297 *GM* II, § 2.
298 *Cf. GM* II, § 3 : « *avoir le droit de* se *dire oui* à soi-même [...]. »
299 *GM*, II, § 3.

pourvoit d'abord à l'anticipation de l'avenir, c'est un travail de marquage corporel du châtiment qui édifie une mémoire de la souffrance via une mnémotechnique de la cruauté[300]. C'est que la *mnémotechnique* de masse ne peut forger une mémoire collective qu'en déterminant le corps châtié comme son site commémoratif. Mais c'est une humanité négative qui est élevée de la sorte, dans la mesure où les châtiments cruels déterminent la volonté à *ne pas vouloir* telle ou telle chose. L'historicité véritablement active est au contraire celle de la volonté qui s'extirpe de son négatif préhistorique et veut telle ou telle chose parce qu'elle l'a déjà voulu et en a tiré de la (ré)jouissance[301]. L'humanité réelle, celle qui surmonte le nihilisme, est celle où des individus d'exception élaborent d'autres *tekhnai* pour forger la *mnémè, mnémotechnique* nouvelle qui réoriente la mémoire du passé vers le futur (promesse) et l'élève du présent fuyant à l'éternité (éternel retour).

Ainsi en est-il de la promesse, par laquelle un individu peut « se porter garant de lui-même *comme avenir*[302] », et trouve l'élément à la fois originaire de la haute culture et le produit d'un très long processus de rationalisation des conduites, de la moralité des mœurs[303]. Si cette dernière commence par rendre l'homme calculable, elle est également ce qui forge l'*èthos* nécessaire à l'apparition de l'« *individu souverain*, celui qui n'est pareil qu'à lui-même, celui qui s'est dégagé de nouveau de la moralité des mœurs, [...] qui *a le droit de promettre*[304] ». L'éthique de la promesse et la puissance de l'oubli sont ainsi les corrélats de la morale des maîtres, qui évaluent à partir de leur physiologie les autres individus[305], en fonction de la richesse d'avenir dont ils sont porteurs, c'est-à-dire de leur capacité non pas tant à promettre qu'à tenir ce qu'ils promettent. Là donc où « le bouddhisme ne promet rien, mais tient » et où « le christianisme promet, mais *ne tient rien*[306] », Nietzsche propose

300 *GM*, II, § 3-4. *Cf.* Cl. Crawford (1985) et H. Thüring (1994).
301 La réjouissance est un sentiment de puissance à la seconde puissance : c'est le sentiment de l'itérabilité du sentiment de puissance qui résiste au flux et, à défaut de durer indéfiniment, peut être répété – éternel retour du sentiment de puissance qui explique que la joie, à la différence de la douleur, veuille l'éternité.
302 *GM*, II, § 1.
303 *GM* II, § 2. Ce « travail *préhistorique* » constitue « la longue histoire de la provenance de la *responsabilité* ».
304 *Id.*
305 Voir l'épilogue du *Cas Wagner*.
306 *Ant.*, § 42.

une alternative éthique qui n'a pas besoin de sacrifier le concept de monde (comme c'est le cas chez Bouddha ou Jésus) ni la sublimité de la promesse sur l'autel de l'hypocrisie (comme chez les chrétiens) : il nous promet l'éternité dans le temps, mais cette éternité dans le temps est *immédiatement* actualisée par la promesse de cette éternité même.

– Oubli actif du passé

Sans doute n'est-ce pas un hasard si, en 1887, Nietzsche retrouve à la fois le vocabulaire de la *Seconde inactuelle* – où le passé était appelé à faire l'objet d'une digestion par la « force plastique [*plastische Kraft*][307] » d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation – et la conception organiciste de la mémoire qu'il avait développée à partir de 1881 avec Emerson et Wilhelm Roux. L'idée d'oubli actif[308], que la réinterprétation des traces mnésiques fait passer au premier plan, trouve désormais un soubassement psychophysiologique et historique, là où le propos de 1874 s'inscrivait encore dans une forme d'organicisme romantique « supra-historique ». Si l'oubli est une puissance de digestion du passé, il s'agissait, en 1874, d'un mot d'ordre dont le contenu réel demeurait flou, notamment lorsque Nietzsche écrivait que « la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historique deviendrait envahissant et nuisible ; toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang[309]. »

Nietzsche n'était pas encore parvenu à rendre raison du rapport de consubstantialité de la mémoire et de l'oubli, car il ajoutait aussitôt : « Ce qu'une telle nature ne parvient pas à maîtriser, elle l'oublie ; cela n'existe plus, l'horizon est entièrement fermé, et rien ne peut rappeler qu'il existe, au-delà, des hommes, des passions, des doctrines, des buts. » L'oubli désignait alors le lieu d'une partition entre un intérieur mémorisé et un extérieur tenu à distance, et non le recouvrement des traces mnésiques, comme c'était le cas, sous l'influence du « réealisme », de l'époque d'*Humain, trop humain* jusqu'au *Gai Savoir*.

307 *KSA* 1, 251.

308 Nous reprenons dans le présent développement consacré à l'oubli actif certains éléments de notre article : « Trois figures de l'oubli chez Nietzsche », art. cité.

309 *Cin II*, § 1, p. 97-98, pour les deux citations précédentes.

Or, au moment d'élaborer la généalogie du droit, au début de la seconde dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche tient non seulement à faire valoir l'existence d'une forme d'oubli active, contre sa réduction utilitariste à une « *vis inertiae* », mais il renonce également à l'opposition idéaliste entre intériorité et extériorité qu'il entretenait encore dans ses jeunes années. Se trouvent ainsi renvoyés dos-à-dos le réalisme superficiel, qui abolit l'idée d'activité individuelle, et l'historiographie d'esthète, où le fantasme d'une auto-formation du sujet détermine un rapport à l'histoire qui l'abolit comme telle (puisqu'il la convertit en vie).

C'est l'historicisation de la vie à travers le philosophème de la volonté de puissance qui permet désormais d'éviter ce double écueil. La vie n'est plus une entité non-historique, mais l'étoffe même de l'histoire (contre la métaphysique d'esthète). Cela, *Humain, trop humain* l'avait déjà établi. Désormais, l'histoire est considérée comme le produit de l'activité de la volonté de puissance, qui reconfigure sans cesse ses hiérarchies de valeurs (contre le *faitalisme* positiviste[310]). Aussi Nietzsche peut-il écrire que « [l]a tendance à l'oubli ne se réduit pas à une *vis inertiae* comme le croient les superficiels, elle est bien davantage une faculté d'entrave active [...]. Fermer momentanément les portes et les fenêtres de la conscience [...] telle est l'utilité de cette tendance à l'oubli active, comme on l'a dit, sorte de portier veillant au maintien de l'ordre psychique, du calme, de l'étiquette[311] ». L'oubli, dès lors, n'a rien de l'intransigeance du *noli me tangere* que le jeune Nietzsche opposait à ce qui ne peut être assimilé, et dont l'existence n'était pas même alors reconnue. Il est la faculté de disposer de sa mémoire activement, non pour se remémorer, mais pour congédier à volonté ce qui rentre dans le champ de la conscience, disposant ainsi du flux et du reflux des souvenirs. L'opposition entre l'altérité et le moi que redoublait, sous la perspective temporelle, celle de la mémoire et de l'oubli, n'est certes pas abolie. Néanmoins, elle cesse de camper l'antinomie de l'histoire et de la vie, mais désigne deux polarités inhérentes au Soi.

Seul ce qui a été passivement reçu par l'organisme sans qu'il s'en approprie le contenu est sujet à l'oubli décrit par les utilitaristes comme *vis inertiae*. Or, on sait combien le concept de volonté de puissance non

310 Sur cette formule, forgée en 1884 pour critiquer, entre autres, Auguste Comte (*FP printemps 1884*, 25 [12]), *cf. GM*, III, § 24.

311 *GM*, II, § 1.

seulement renverse ce rapport, puisque c'est l'organisme qui désormais adapte l'environnement à soi, mais surtout redéfinit les termes mêmes du rapport, dans la mesure où il n'est plus considéré comme un isolat menacé par les pressions sélectives extérieures, mais inscrit dans un écosystème qui brouille la catégorie facile et vague de la transitivité causale.

Contre la conception de la trace mnésique comme impression dont la force se dissipe avec le temps si elle n'est pas revivifiée par une impression semblable (conception courante chez les empiristes anglais et l'associationnisme psychologique), Nietzsche semble presque anticiper la critique gestaltiste de l'atomisme psychologique, et voir dans la trace mnésique la perception d'une forme[312]. Or, percevoir des formes permet de les intégrer aux catégories de la schématisation, donc dans la structuration même du perçu, au lieu d'assimiler des impressions qui sont autant de contenus mnésiques. En effet, les formes perçues sont intégrées à la mémoire organique, processus pour la description duquel Nietzsche forge le terme d'*Einverseelung* (« inspirituation », traduit P. Wotling) sur le modèle de l'*Einverleibung* (incorporation) – la mémorisation intellectuelle, infra-consciente, étant inséparable d'un substrat physiologique.

– Généalogie du droit et grâce de l'oubli

Cette nouvelle conception de la mémoire, qui tient à la redéfinition de la réalité comme volonté de puissance, a une importance essentielle pour comprendre la généalogie du droit qu'entreprend de retracer la seconde dissertation de la *Généalogie de la morale.* Nietzsche y établit une équivalence entre l'intensité de la volonté de puissance et la capacité à oublier, c'est-à-dire : à se rendre maître de sa mémoire (et peut-être, à plus forte raison, de la mémoire collective). C'est ainsi que la communauté, en acquérant de la puissance, se trouve de moins en moins mise en péril par les contraventions faites à ses ordonnances. À tel point que les châtiments et rétributions prévues par le droit pénal deviennent de moins en moins dures à l'endroit de l'instigateur du méfait, la cruauté de la peine se mesurant de manière inversement proportionnelle au sentiment de puissance que la société a d'elle-même. La richesse d'un créancier est ainsi référée à « la dose de préjudice qu'il peut supporter sans en souffrir[313] ». Et

312 Voir notamment *FP 1872-1873*, 19 [217 et 227].
313 *GM*, II, § 10 ; *KSA* 5, 308-309.

Nietzsche d'imaginer une société qui aurait atteint une telle « *conscience de sa puissance* » qu'elle serait disposée à s'accorder le luxe de « *l'impunité* », instituant ainsi le droit de grâce. Mais sans punition, il n'est point de droit. En sorte que, tout comme la morale s'auto-dépasse au moment où elle effectue, à travers Nietzsche, sa propre généalogie, la justice elle-même « finit comme toute bonne chose sur terre, *en se supprimant elle-même* [Sich selbst aufhebend][314] ».

Cette *Selbstaufhebung* du droit, Nietzsche ne la nomme pas pardon (*Vergebung*), mais « grâce [*Gnade*][315] ». C'est que le pardon est encore une manière d'entériner le crime comme fait inoubliable ayant produit un effet également inoubliable. Le pardon n'est pas l'oubli du tort, mais le simple fait de renoncer à s'en venger. La grâce, elle, manifeste une tout autre grandeur d'âme : celui qui gracie détourne le regard (c'est le fameux *Wegsehen* qui caractérise l'*amor fati*[316]), alors même qu'il pouvait punir le crime. Analysant la psychologie de l'homme noble à travers l'exemple de Mirabeau, Nietzsche rapporte ainsi que celui-ci « n'avait pas la mémoire des insultes et des bassesses [*Niederträchtigkeiten*] qu'on commettait à son égard », de sorte qu'il « ne pouvait pardonner [*vergeben*] pour cette seule raison qu'il – oubliait [*vergass*][317] ».

Naturellement, cette psychologie morale tendue vers l'avenir et non alourdie par le passé est celle également de Nietzsche et des philosophes de l'avenir, la double valeur du génitif – philosophes *de* l'avenir – renvoyant certes à leur inexistence actuelle, mais plus équivoquement aussi au fait que, bien qu'ils existent déjà, ils n'aient rien d'actuel en ce qu'ils sont tout entiers des hommes d'avenir, dont la psychologie nous est incompréhensible à nous, modernes, qui ne cessons d'appréhender notre faire et notre agir en fonction du passé – en hommes sans avenir que nous sommes. Or, face à son propre passé, c'est l'équanimité qui semble caractériser le philosophe de l'avenir, ou la gratitude par opposition à la nostalgie et au remords. En tout cas, la philosophie de l'avenir est encore affiliée à la philosophie de la légèreté en ce qu'elle nous rappelle à l'innocence du devenir, antérieure à la moralisation du souvenir par le remords : « je suis dépourvu de tout critère sûr de ce qu'est un remords : d'après ce qu'on

314 *Id.*
315 *Id.*
316 *Cf. GS*, § 276.
317 *GM*, I, § 10 ; *KSA* 5, 273.

entend dire là-dessus, un remords ne me paraît rien d'estimable[318]. » Ce n'est pas à dire que le passé s'absente de l'éthique de l'avenir, mais il n'est jamais un passé révolu que nous nous exerçons à exorciser idéalement. Les échecs du passé servent d'aliment pour le présent de l'autodépassement : « Garder d'autant plus en honneur quelque chose qui a échoué *parce que* cela a échoué – voilà plutôt qui rentre dans ma morale[319]. »

L'oubli actif est donc un ingrédient essentiel pour l'éthique de l'allègement de la vie[320] dont Nietzsche s'était efforcé de penser les conditions d'avènement depuis *Humain, trop humain*[321]. Raison pour laquelle, à l'opposé des fardeaux dont se charge le chameau, c'est l'enfant qui incarne cet *èthos* disposé à l'oubli. Nietzsche n'a manifestement pas oublié qu'en 1881 déjà cette conception organique de la dialectique mémoire/oubli avait trouvé sa formule et son modèle dans l'enfant, dont l'innocence est toujours menacée par le type de mémoire attaché à la psychologie morale qui lui est imposée. On lit, à l'automne 1881 : « Les enfants qui se rappellent la punition se font malicieux et secrets. Mais le plus souvent ils oublient – et demeurent ainsi dans l'innocence[322] ».

De quel oubli s'agit-il ici ? Non pas d'un processus de déliquescence ou d'abolition du souvenir, mais d'une force de complexion physiologique qui oppose à la lésion une puissance de réparation si vive qu'elle n'a pas même le temps d'en tenir le registre. Peut-être tenons-nous-là, dans ce pouvoir de ne pas archiver, le remède au mal d'archives. Pouvoir qui tient à l'élevage d'une volonté de puissance qui veut convertir tout ce qui l'affecte en action et non en représentation : la volonté de savoir le cède ici à la volonté de *ne pas* savoir, docte ignorance qui prémunit l'activité vitale contre le savoir qui l'affaiblit. Voilà pourquoi Nietzsche claironne à qui peut comprendre ses paradoxes : « Il y a bien des choses qu'une bonne fois pour toutes je *ne* veux *pas* savoir. – La sagesse impose aussi des limites à la connaissance[323]. »

318 *EH*, « avisé », § 1.
319 *Id.*
320 Voir de nouveau *FP fin 1883*, 22 [1], p. 641.
321 Les conséquences morales et juridiques de cette éthique de la légèreté sont considérables, puisque l'incorporation de l'oubli doit aboutir à la cessation du jugement et du châtiment. Le *patere legem quam ipse tulisti* n'est donc pas seulement le moment-pivot de la réévaluation où s'opère la conversion des valeurs ; c'est aussi la nouvelle législation de l'avenir dont l'autodépassement de la morale inaugure le règne possible. Voir en particulier *GS*, § 187.
322 *FP automne 1881*, 12 [28], cp. *FP été 1888*, 20 [148].
323 Cid, « maximes », § 5.

Dans la perspective déjà définie par la *Seconde Considération inactuelle*, Nietzsche décrit ainsi l'oubli comme la capacité de la vie à s'auto-réparer – la « *force plastique* [plastische Kraft][324] » convertissant la maladie en grande santé. Celui dont la force surabonde est capable de cicatriser rapidement ses blessures, grâce à une puissance d'oubli qui n'est nullement une force de dissimulation de la douleur, mais une disposition à réaffecter ses affects (au sens où l'on réaffecte un fonctionnaire, d'après l'analogie que Nietzsche a trouvé chez Roux et Spencer), au lieu de laisser l'affect se convertir en souvenir douloureux et vindicatif. Plus exactement, l'oubli consiste à conforter sa propre puissance dans l'autodépassement de la douleur – la cicatrice ne portant pas tant la trace de la blessure que celle de sa résorption. Au contraire, l'enfouissement du souvenir douloureux ne peut qu'entretenir le ressentiment, d'autant plus sournoisement qu'il se dissimule à lui-même son origine[325].

C'est ainsi que, dans le texte de 1886 consacré à la grande santé, Nietzsche explique que, loin d'avoir été contaminé par la maladie de l'homme moderne, il a même failli ne pas « prêter attention[326] » à son idéal, en choisissant de le tenir à distance – tant il est vrai que la grande santé nécessite ce *pathos* de la distance qui permet de ne pas se laisser récupérer par des valeurs physiologiques tenues pour inférieures aux siennes. Il est néanmoins nécessaire de les connaître pour pouvoir s'y opposer, sans quoi elles risquent de nous envahir à notre insu. À tel point qu'elles doivent avoir été réellement éprouvées pour pouvoir être oubliées, c'est-à-dire ici *abréagies*. De fait, la répétition de l'histoire chez Nietzsche semble se donner une première fois comme tragédie et une seconde fois – à travers lui – comme « la parodie la plus sérieuse et la plus involontaire » « de tout le sérieux de la terre qui a prévalu jusqu'alors[327] ».

Oublier, cela signifie donc que la volonté de puissance, dont l'essence est l'autodépassement, trouve dans les lésions qui lui sont infligées

324 *KSA* 1, 251. Pour les premières occurrences de cette expression fondamentale, *cf. FP 1871*, 9 [149] *et FP été-automne 1873*, 29 [151]. Nietzsche ne l'utilisera plus après 1883 (*FP 1883*, 7 [253] et 8 [15]).
325 *Cf.* également, à propos de la psychologie de la vengeance : *HTH*, § 60, *FP printemps-été 1883*, 7 [70], *GM* I, § 10 et II, § 16-17.
326 *GS*, § 382.
327 *Ibid.* Il y aurait à comparer cette conception de la libération avec l'abréaction freudienne. Sur le rôle différencié de la mémoire chez Nietzsche et Freud, on peut se reporter à J. Le Rider (1999 ; 2000) et P.-L. Assoun (2008, p. 251 *sq.*).

l'occasion de faire l'épreuve de sa force : si elle est apte à digérer le vécu pour l'intégrer à sa propre substance, c'est qu'elle est une puissance de conversion de la valeur, de sorte que tout la dispose à participer activement à l'événement le plus crucial de l'histoire du nihilisme européen : la « transvaluation de toutes les valeurs ». On comprend ainsi que la transvaluation est à la fois le renversement d'une morale et l'imposition d'une nouvelle interprétation des valeurs, dans la mesure où elle est opérée par un individu dont l'*èthos* est caractérisé par cette grande santé oublieuse. La généalogie est ainsi à la fois la critique de la morale et sa réévaluation : une autocritique de la morale qui ce faisant manifeste l'éthique de la probité en même temps qu'elle la promeut. C'est ce qui permet de comprendre la relation d'équivalence que Nietzsche établit, dans *Ecce Homo*, entre « le marteau de la connaissance historique » et la « *réévaluation* » : toute l'entreprise de refonte du sens historique qui avait conduit Nietzsche à aiguiser le marteau de la connaissance historique pour évaluer l'historisme, les philosophies de l'histoire et les prétendues généalogies anglaises de la morale, a consisté à réévaluer incessamment le sentiment historique de nos valeurs. La généalogie est l'accomplissement de cette histoire de la réévaluation du sens historique : elle réalise en acte la réévaluation en imposant la volonté de puissance comme nouveau critère d'évaluation et nouveau principe de description des événements.

ÉLEVAGE

Eugénique et grande politique

Que la généalogie soit de ce point de vue un instrument d'élevage où s'effectue performativement la réévaluation qu'elle appelle de ses vœux, c'est désormais chose acquise. Mais c'est un instrument d'élevage encore faible, du point de vue politique, dans la mesure où il attire vers le haut des individus supérieurs capables de contracter l'*èthos* du philosophe de l'avenir, mais devrait à ce compte répéter l'opération à chaque génération pour inculquer ces nouveaux principes éthiques. Ce faisant, l'inversion des valeurs ne prendrait pas corps et mettrait des centaines voire des milliers d'années pour renverser tout à fait la morale chrétienne. C'est ici que Nietzsche, d'abord enclin à envisager la réévaluation comme un long processus historico-culturel travaillant la psychologie morale chrétienne au corps à corps, se laisse séduire par la perspective d'un élevage

biopolitique qui permettrait d'accomplir non seulement avec diligence, mais surtout *définitivement*, le renversement des valeurs, en procédant non plus à une contre-éducation, mais à une nouvelle *domestication* des pulsions, propre à conférer à l'éthique nouvelle une solidité granitique semblable à la moralité des mœurs forgée par la domestication préhistorique. De l'éthique à l'élevage, on assiste ainsi à une radicalisation biopolitique du discours nietzschéen, où l'éthique et la pédagogie ne sont plus que des disciplines culturelles subalternes face à la précellence donnée à l'élevage proprement zoologique de certains types humains.

Outre Francis Galton, référence privilégiée de Nietzsche sur l'eugénisme, les considérations relatives à la sélection artificielle étaient monnaie courante dans les années 1870-1880, et elles ne manquèrent pas de retenir l'attention de Nietzsche au cours de ses lectures des années 1884-1888, sans qu'il soit nécessairement besoin de se tourner directement vers les lectures proprement médicales. Donnons-en deux exemples révélateurs, l'un antérieur aux années 1880, et l'autre plus tardif.

Malwida von Meysenbug, tout d'abord, avait eu l'occasion durant son séjour londonien (1852-1862) de se pencher sur les théories de Malthus, qui avaient fécondé ses propres conceptions de l'éducation. Elle se souvient ainsi de ses conversations avec une de ses proches, que Nietzsche avait lues l'année de leur publication, en avril. On lit ainsi dans les *Mémoires d'une idéaliste* (1876) :

> Il faudrait viser à créer des exemplaires moins nombreux, mais plus parfaits de l'espèce humaine. [...] [I]l nous semblait que la création d'un être humain est une œuvre d'art et qu'il faut s'y préparer et unir les plus belles espèces pour améliorer la race. Les Grecs le savaient bien : que signifient d'autre leurs mythes de l'union des dieux avec des mortelles ? Ils savaient que ce qui importe, c'est la production de héros[328].

De l'époque sorrentienne jusqu'à 1882, c'est sans doute ce modèle grec qui constitue la référence privilégiée de la grande politique, où la sélection des *aristoi* et la régulation des mariages est encore à l'arrière-plan de la *Züchtung*.

Mais tendanciellement, à partir de 1883, la découverte de la littérature zootechnique – sociologie animale d'Alfred Espinas et eugénique galtonienne – renverse l'ordre de primauté entre la composante éthique

328 *Mémoires d'une idéaliste*, vol. 2, Paris, Fischbacher, 1900, p. 143, cité par J. Le Rider (2005, p. 403).

et la composante biopolitique de l'élevage. La littérature naturaliste, mais également le genre de l'essai philosophique, ont été contaminés par ces considérations relatives à l'élevage d'une lignée humaine supérieure. C'est ainsi que James Sully, dans *Le Pessimisme. Histoire et critique* (1882), envisage de son côté un élevage de l'espèce humaine qui permettrait d'atteindre le bonheur, afin d'échapper à la détresse nihiliste propagée par les pessimistes du XIX^e^ siècle :

> L'homme a déjà atteint le point auquel il est capable d'anticiper, pour ainsi dire, l'action de la sélection naturelle, et de diriger pour lui-même son progrès futur. Il est capable de mettre en action les forces qui accomplissent l'ouvrage de la sélection naturelle en s'élevant à un niveau plus élevé de perfection intellectuelle et morale. Voyons comment ceci est possible même à présent, et si les forces à notre disposition contiennent une promesse de produire des résultats même plus grands dans l'histoire future de la race[329].

L'auteur soutient, en s'appuyant (sans égard pour les réticences de son auteur sur ce chapitre) sur *La Filiation de l'homme* de Darwin, qu'une telle entreprise passe par « une bonne éducation pendant la jeunesse, tandis que le cerveau retient les impressions d'un type élevé d'excellence inculqué par les hommes les plus habiles et les meilleurs, incorporé dans les lois, les coutumes et les traditions de la nation[330] ».

C'est dire combien l'idée d'une amélioration des lignées humaines est prégnante, dans la seconde partie du XIX^e^ siècle, que ce soit dans les théories psychiatriques françaises de la dégénérescence[331] ou dans les cercles intellectuels britanniques[332], et Nietzsche n'en ignorait rien. Le but, en l'occurrence, est de « supplanter dans une large mesure l'action de la sélection naturelle » en élevant l'humanité dans la considération de toutes les « générations à venir[333] ». Un projet qui, somme toute, n'est pas

329 J. Sully, *Le Pessimisme. Histoire et critique*, *op. cit.*, p. 368.

330 *Ibid.*, p. 369. C'est Nietzsche qui souligne dans son exemplaire.

331 Nietzsche n'en connaît que des surpousses tardives mais suggestives, par l'intermédiaire notamment du psychiatre Charles Féré, dont il lira en 1888 *Sensation et mouvement* (Paris, Alcan, 1887) et *Dégénérescence et criminalité* (Paris, Alcan, 1888). Voir J. Grzelczyk (2005a et b).

332 Les premières ont du reste rencontré les propositions des seconds : Nietzsche a pu trouver ainsi confrontées les théories françaises de la race et les conceptions de Galton et William James dans le livre d'Henri Joly, *Psychologie des grands hommes*, Paris, Hachette, 1883, p. 104-110.

333 *Id.* Cp. F. Galton, *Hereditary Genius* [1869], London, MacMillan, 1914, préface, p. X, XIX et XXVI-XXVII en particulier.

étranger à la *Züchtung* nietzschéenne, s'il n'était pas destiné à promouvoir « un nouveau système industriel où la compétition [...] serait en grande partie éliminée », par l'interdiction des « mariages imprévoyants » et la promotion de « toutes sortes d'excellence[334] » dans l'opinion publique.

Si la politique de l'avenir de Sully vise à atteindre la « bienveillance internationale » conçue comme le produit d'une « rivalité bienveillante soit entre les individus ou entre les nationalités[335] », c'est dans la perspective du socialisme, donc dans celle également de la morale chrétienne. Ce type de planification eugéniste n'est ainsi qu'une forme séculière de l'eschatologie chrétienne. C'est donc sans surprise que l'on verra Nietzsche singer sa rhétorique et reprendre sa structure formelle pour en exploiter la valeur instrumentale, mais au service d'un but qui n'a plus rien de commun avec les idéaux traditionnels des eugénistes. C'est qu'il s'agit chez lui d'une *Züchtung*, c'est-à-dire d'un élevage propre à convertir la *Civilisation* en *Kultur*, ce qui suppose de rééduquer les pulsions dévitalisées par le processus civilisationnel, et d'incorporer cette rééducation individuelle à l'échelle de l'hérédité collective. Si cette conversion est possible, c'est dans la mesure où la généalogie de la morale a montré que le procès de civilisation n'a pas extirpé la sauvagerie pulsionnelle de la préhistoire, mais s'est contenté de l'amadouer et de la dompter, sans ancrer durablement dans la *physiologie* de l'homme moderne la *psychologie* morale qu'elle s'évertue à lui inculquer à chaque génération.

Tandis que la nomothétie pastorale ne s'enquiert pas des moyens qui permettraient d'assurer une pérennité héréditaire aux catégories psychologiques qu'elle veut imposer, Nietzsche ne rechigne aucunement – depuis *Par-delà bien et mal* et dans un mouvement qui ne cessera plus de se préciser ultérieurement[336] – à se prononcer sur les procédures eugéniques nécessaires à l'avènement d'un type physiologique supérieur, en réfléchissant notamment aux techniques de croisement qui devaient permettre de faire émerger une nouvelle culture supérieure à partir de la sélection des propriétés adéquates chez certains échantillons typologiques *de race distincte*[337] – le postulat nietzschéen consistant en

334 *Id.*

335 *Ibid.*, p. 370.

336 Il est vrai cependant que l'on pourrait remonter au moins à 1876 pour trouver des effets d'annonce de cette grande politique eugénique (*FP octobre-décembre 1876*, 19 [79]).

337 Par exemple, en croisant des prussiens et des Juifs (*FP avril-juin 1885*, 34 [111], *FP juin-juillet 1885*, 36 [45] ; *PBM*, § 251). La matrice physiologique de la race conserve donc donc

l'occurrence à tenir le mélange des races pour le terreau constitutif de l'élevage culturel[338].

Nomothétie et nomothètes

Il est difficile de nier que cette eugénique négative a de quoi inquiéter le lecteur qui connaît ses déclinaisons et ses sinistres suites[339]. Néanmoins, en dépit de ce que la dernière conception nietzschéenne de la *Züchtung* peut avoir d'effrayant, il est essentiel de rappeler que la grande politique n'est pas destinée en principe à constituer un programme politique rigoureux, avec l'idéal eschatologique et la planification que cela implique, mais une proposition pour un avenir à construire à partir d'une vision : l'avènement du grand Midi n'est pas pour demain. Malgré tout ce qui tend à assimiler son projet de législation à celui de Platon[340], Nietzsche congédie toute entreprise qui prétendrait réaliser la cité du philosophe-roi à l'imitation de Platon, qui a « mené une chimérique politique de l'avenir et donné l'exemple du plus parfait *détachement de l'instinct de tout ce qui est ancien*[341]. » La rhétorique de la rupture ne doit donc pas tromper : la réévaluation est une reconversion qui transforme tout le passé parce qu'elle possède au plus haut point l'instinct de tout ce qui est ancien[342]. Briser l'histoire en deux, ce n'est pas évidemment faire table rase du passé et vouloir reconstruire une civilisation *ex nihilo* : nous avons, nous modernes, la complexion physiologique qui rend possible l'avènement d'une hiérarchie nouvelle des pulsions, et voilà ce à quoi il faut réfléchir, ce qu'il faut élever. Peut-être faut-il alors lire avec un surcroît de charité herméneutique les déclamations oraculaires de 1885-1886 :

> Il y aura dorénavant des conditions initiales favorables à la formation d'organismes de domination plus vastes, tels qu'il n'y en eut jamais de semblables. Et ce n'est pas encore le plus important ; il est devenu possible qu'apparaissent des associations eugéniques internationales, qui se donneraient pour tâche d'élever une race de maîtres, les futurs « maîtres de la terre » ; – une nouvelle et prodigieuse aristocratie, fondée sur la plus dure auto-législation, dans laquelle il sera donné à la volonté des violents dotés de sens philosophique et des artistes-tyrans une durée qui s'étendra sur des millénaires [...][343].

bel et bien un statut conceptuel à part entière chez Nietzsche (*contra* G. Schank (2000, p. 147-149)).

338 *Cf. FP automne 1885-printemps 1886*, 1 [153] : « NB. Contre aryen et sémite. / Lieu où les races sont mêlées, source de grande culture. ».

339 Voir par ex. A. Pichot (1995).

340 Sur ce point, voir par ex. Y. Constantinidès (2005, p. 138-143).

341 *FP printemps 1888*, 14 [94].

342 *Cf. FP automne 1885-automne 1886*, 2 [100].

Il faut noter ici que les « associations eugéniques internationales », en se substituant au cloître des esprits libres, n'impliquent pas pour autant la mise en place d'une biopolitique d'État. Au surplus, la « nouvelle et prodigieuse aristocratie » est fondée sur une « auto-législation » et n'obéit pas à un programme politique préalablement figé en une Constitution quelconque, en dépit de la tyrannie qu'elle exerce en s'arrogeant le monopole de la violence légitime. Il ne faut donc pas expéditivement assimiler la grande politique à un décalque des lois de Manou, quoiqu'assurément celles-ci fournissent, du point de vue structurel, un modèle d'organisation hiérarchique[344]. D'ailleurs, c'est précisément *en dépit de leurs insuffisances* que ces aristocraties anciennes sont admirables et sources d'inspiration, ainsi que le reconnaît Nietzsche en retournant contre elle-même la maxime *historia magistra vitae* :

> Conclusion pour l'évolution de l'humanité : l'accomplissement consiste dans la production des individus les plus puissants, pour lesquels on transforme la grande majorité en instrument (mais l'instrument le plus intelligent et le plus mobile qui soit) / [...] Faux enseignements tirés de l'histoire. Ce n'est pas *parce que* quelque chose d'élevé a abouti à l'échec ou l'abus (comme l'aristocratie) que cela est réfuté[345] !

Ce que nous apprend l'exemple des sociétés aristocratiques, c'est que le cloisonnement (voire l'esclavage) est nécessaire à la croissance du *pathos* de la distance. Mais dans l'aristocratie nietzschéenne, cette partition en classes n'est encore qu'un moyen pour atteindre « cet autre *pathos* encore plus mystérieux, cette aspiration à un accroissement toujours renouvelé des distances à l'intérieur de l'âme même[346] ». C'est à cette *micropolitique* psychophysiologique que la « grande politique » œuvre dans toute sa radicalité, c'est-à-dire au « surpassement de l'homme par

343 *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [57].

344 *Cf. Ant.*, § 57.

345 *FP automne 1885-automne 1886*, 2 [76].

346 *Ibid.*, 2 [13].

lui-même[347] », l'homme devant être entendu ici au sens de l'individu qui atteint le sentiment intense de son idiosyncrasie, et est apte, de la sorte, à l'auto-législation. Le dépassement de l'homme ne signifie donc pas que l'espèce humaine tout entière doive faire l'objet d'une domestication visant à produire une nouvelle espèce.

L'élevage eugénique ne devait à ce stade porter que sur la caste aristocratique elle-même pour « sélectionner une caste dominante – celle des futurs *maîtres de la terre*[348] », c'est-à-dire former « *un type nouveau* [eine neue Art] chez lequel une même volonté, un même instinct seront assurés de durer à travers plusieurs générations[349] ». L'esprit libre a désormais changé d'instrument d'élevage, ou du moins la passion de la connaissance qui l'animait auparavant doit désormais être relayée par un élevage des instincts qui suppose une gestion biopolitique de la procréation, en préparant l'*Umkehrung der Werthe* « pour une race humaine vigoureuse et bien définie, douée de la plus haute intellectualité et de la plus grande énergie[350] ». Nietzsche compte, parmi les esprits libres qui ont réfléchi à un tel programme, « les pessimistes européens, les poètes et les penseurs de l'idéalisme révolté », les artistes qui défendent l'homme supérieur contre le troupeau, et enfin « tous ces critiques et tous ces historiens qui *continuent* courageusement la découverte heureusement commencée du Vieux Monde », « œuvre du *nouveau* Colomb, de l'esprit allemand (– car nous en sommes au début de cette conquête)[351]. »

Le sens conféré à l'approfondissement du sens historique est ici limpide : il s'agit, par l'étude de l'histoire, d'édifier l'aristocratie de l'avenir en prenant exemple sur les anciennes morales aristocratiques et les hommes de bonne composition (*der Wohlgerathene Mensch*[352]) dont l'étude comparative[353] permettra d'envisager les moyens de s'arracher à ce présent pourri. C'est ce renversement des valeurs grégaires par les valeurs nobles qui est rendu effectif par la généalogie, et qui avec l'aide de l'eugénique doit permettre le triomphe des *aristoi* sur le long terme. C'est cela que Nietzsche appelle « la philosophie de Dionysos » :

347 *Id.*
348 *FP juin-juillet 1885*, 37 [8].
349 *Id.*
350 *Id.*
351 *Id.*
352 *Id.* / *KSA* 11, 583.
353 *Cf. FP avril-juin 1885*, 34 [74 et 176].

> Pour ma part j'ai appelé toute cette façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la « morale » seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité. Je n'ai tenu compte des religions et des systèmes d'éducation que dans la mesure où elles amassent de la force et en transmettent en héritage ; et rien ne me paraît plus essentiel à étudier que les *lois du dressage*, afin que la plus grande quantité de force ne se perde pas de nouveau du fait de regroupements et de modes de vie inadéquats[354].

Il est donc compréhensible que Nietzsche oppose aux types décadents que nous avons passés en revue les grands hommes qui, du point de vue de la morale tempérée, sont interprétés comme des monstruosités pathologiques, comme c'est le cas par exemple de César Borgia. Tous les moralistes jusqu'à présent ont été « habités par une haine de la forêt vierge et des tropiques[355] ».

CONCLUSION
De la généalogie à l'*ego*-histoire

Si la généalogie est la contemptrice de la morale grégaire, elle prépare une évaluation positive de ce que cette morale réprouve afin d'envisager les conditions dans lesquelles la noblesse pourrait renverser le renversement des valeurs produit par les Juifs et entériné par deux millénaires de civilisation européenne. Or, si c'est lorsque l'idéal cesse de nier mais affirme qu'il devient le plus délétère[356], c'est au moment où le partenariat de l'esprit libre avec « l'idéalisme révolté » décide de la prise en main du cours de l'histoire que l'eugénique positive d'abord confiée à l'auto-législation des nomothètes peut produire son négatif le plus

354 *FP avril-juin 1885*, 34 [176]. Voir également *PBM*, § 61 et surtout *FP mai-juillet 1885*, 35 [9].
355 *PBM*, § 197.
356 *Aur.*, § 298. L'assimilation de l'élevage humain à une forme de zootechnie prend toute sa dimension dans les textes de cette époque. Voir l'important *FP mai-juillet 1885*, 35 [22].

dangereux : en cherchant son intensification non pas dans le *pathos* de la distance intestin à l'activité auto-législatrice de l'âme, mais dans la destruction de ce dont il se distingue, le nomothète bascule dans la logique pastorale de la domination dont l'émancipation constituait pourtant le ressort cardinal de l'inversion des valeurs.

En dépit donc de leur appariement conceptuel, il y a bel et bien une tension entre la réévaluation et la nomothétie, dans la mesure où Nietzsche en vient à envisager la formation d'une nouvelle éthique non plus comme le corrélat de l'éducation historique que provoque chez le lecteur la lecture des œuvres généalogiques, mais comme l'arraisonnement biopolitique des institutions régulant la procréation (le mariage), de façon telle que cette régulation devient tendanciellement soumise à un contrôle et à une rationalisation par laquelle l'eugénique positive s'empare du gynécée, et l'eugénique négative de l'asile et de la prison…

Si cette grande politique ne laisse pas d'être troublante, elle n'est le dernier mot de Nietzsche que du point de vue de la chronologie, et non de celui qu'exige une exégèse probe de ses œuvres, qui évite soigneusement d'assimiler l'ordre de la genèse au triomphe du fait accompli. Si l'on se souvient que l'ensemble de la pensée de Nietzsche est une projection qui figure et transfigure son existence, une expérimentation de l'expérience vécue dans l'élément du discours, on observera comment la réévaluation doit prendre le pas sur cette nomothétie dangereuse en reconstituant l'histoire de l'auto-compréhension de Nietzsche, en montrant que c'est au moment où l'intensité du sentiment de Soi qui caractérise la volonté de puissance aboutit à la perte du Soi que surgit le visage grimaçant de la nomothétie eugénique. Interroger généalogiquement les sites successifs à partir desquels Nietzsche considère sa propre historicité devrait nous inviter, en dernière analyse, à associer la réévaluation généalogique à un retour intime de soi sur soi, et non à une imposition de puissance par laquelle Nietzsche finit par s'ordonner lui-même à la prêtrise.

RÉTROSPECTIVE (1856-1889)

L'historicité spéculaire ou l'histoire sans fin

INTRODUCTION
Histoire, récit de soi et ipséité

Si une chose devait tenir lieu de levier pour comprendre ce qui régit l'articulation des différentes historicités que nous avons mises en évidence, ce serait certainement l'historicité matricielle à partir de laquelle s'articulent toutes les autres : l'historicité de Nietzsche, aux sens objectif et subjectif du génitif, soit l'histoire de Nietzsche lui-même et aussi *par lui-même*, histoire qui entre dans l'élément de l'historicité en se faisant réflexive. Cette activité de *reprise* peut s'entendre en trois sens :

- c'est d'abord la reprise de la *probité* autocritique, qui fait de la devise « deviens qui tu es » le ressort d'une éthique de la vertu[1]. Cette activité de reprise exige une transvaluation, plutôt qu'un retournement, du platonisme[2] : il ne s'agit pas seulement de changer le tropisme du *logos* platonicien tourné nostalgiquement vers l'Idée, mais de transformer tout le passé, dont l'avenir sera fait, en réactivant ses affects créateurs, et en comprenant l'inéluctabilité des affects destructeurs, au lieu de les réprouver.
- C'est ensuite la reprise *textuelle* (avec sa figure rhétorique, l'épanorthose : reprise et autocorrection) d'un récit de soi propre à rendre fou le philologue, qui découvre un vivant palimpseste où chaque nouveau

1 Nous avons insisté tout au long de notre développement sur les composantes de cette éthique nietzschéenne de la vertu, qui a été examiné plus systématiquement par C. Beam (2016), et Th. Brobjer (1995 ; 2003).

2 Comme le remarquait déjà A. Villani (1995), l'inversion du platonisme est de l'ordre de la transvaluation dans la mesure où il s'agit, comme dans la *mètis* des sophistes, d'utiliser la force de l'adversaire contre lui-même.

le moment où il commence à devenir véritablement lui-même, et il est remarquable que la généalogie de soi commence là où « l'instinct de la reconstitution » reprend ses droits[270]. L'auto-généalogie est l'histoire de la santé recouvrée et à l'image du type sain qu'elle expose, elle « est un principe de sélection », elle « élimine beaucoup », elle « sait *oublier*[271] ». *L'affirmation dionysiaque impose ainsi des limites au gnôthi seauton*, dans la mesure où le vécu actuel reconstitue son passé en fonction des affects qui dominent sa perspective rétrospective : il ne s'agit donc pas de dire la vérité, mais d'être vrai[272], l'*Erlebnis* défigurant inéluctablement le passé – « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

270 *EH*, « sage », § 2.
271 *Id.*
272 La *probité* de Nietzsche se distingue de la *sincérité* rousseauiste. Voir par ex. L. Godbout, *op. cit.*, p. 107.

CONCLUSION

Je tente à ma manière une justification de l'Histoire[1].

ANALYSE TERMINÉE, ANALYSE INTERMINABLE

L'historicité réflexive, exactement comme les autres (éternel retour, surhumain, généalogie), est ainsi elle-même une historicité en mouvement qui manifeste le travail d'approfondissement du sens historique, véritable *Durcharbeitung*[2] où l'ouverture du *Versuch* ne connaît pas de fin.

Tout entier occupé par le souci de se défaire de l'idéologie, depuis « *Fatum* et histoire » où il diagnostique les métastases chrétiennes, Nietzsche sait bien que l'émancipation est une élaboration inéluctablement inachevable, attendu que ses conditions ne peuvent être émises que du dedans de l'idéologie elle-même, s'il est vrai que cette dernière n'est pas le voile des conditions politiques et économiques d'existence qui attendrait d'être levé par le sujet de la connaissance, mais l'habitacle à partir duquel l'acte même de connaître forge les instruments du connaître, et partant de son autocritique – ainsi que Foucault le répétera en 1973, sous l'autorité de Nietzsche[3]. Ce socle idéologique est donc proprement indéracinable, mais Nietzsche entreprend de le refondre pour mettre au jour son activité instinctive souterraine et tâcher d'y conformer sa pratique de la philosophie sa vie durant.

1 *FP printemps 1888*, 15 [63] déjà cité.
2 Sur l'opérativité de la terminologie freudienne pour interpréter l'historicité de la volonté de puissance, *cf.* C. D. Coe et M. C. Altman (2005). Voir également Freud (1939, p. 15 et 35 en particulier).
3 Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits I*, *op. cit.*, p. 1420-1421.

Si le fil rouge de cette conversion de la physiologie chrétienne est bien la *probité* – c'est-à-dire la réflexivité historique de la volonté de vérité qui finit par convenir du socle hétérotopique de sa provenance, à savoir la volonté de puissance –, c'est néanmoins dans le sens où la pensée ne se prend pas pour *objet de réflexion* mais se saisit comme pensée en devenir, donc comme « faire » et « vouloir[4] ». Cette auto-analyse de l'esprit montre ce faisant que l'effectivité de l'émancipation n'est pas à chercher dans le registre de l'objectivation théorique des déterminations, mais dans les modifications apportées, *via cette objectivation théorique*, à l'organicité pulsionnelle, dont les modifications infléchissent tendanciellement les possibilités et les modalités de l'objectivation elle-même : la finesse et la qualité des catégories philosophiques de cette objectivation sont ainsi historiquement corrélées à l'histoire physiologique à partir de laquelle elles essaiment, et sur laquelle elles rétroagissent. C'est que la représentation et la volonté ne sont pas deux réalités substantielles distinctes autorisant une partition étanche entre théorie et pratique, mais les deux pôles d'une même réalité, la représentation étant pour la volonté de puissance un instrument qui lui permet d'organiser et de modifier ses formes apolliniennes dans le sens d'une plus grande intensification. C'est bien cette conversion conceptuelle de la représentation intellectuelle en volonté de puissance qui permet de comprendre la représentation *comme* volonté de puissance, afin de mettre en place des instruments d'élevage qui catalysent cette conversion.

L'éternel retour, d'abord compris comme *représentation* intellectuelle, devient *volonté* de puissance grâce à l'approfondissement du sens historique. D'une représentation nihiliste, il devient ainsi progressivement une épreuve physiologique qui permet d'accéder au contraire du nihilisme, l'*amor fati*.

Le surhumain, d'abord compris comme *représentation* eschatologique, concurrent des grands messianismes politiques, paralyserait l'action et reproduirait théoriquement l'idéalité de la réconciliation future, n'était la considération de l'*historicité* du surhumain, qui permet d'en détecter les figures prémonitoires et les conditions physiologiques à travers des individus d'exception, ce qui témoigne de la présence de l'avenir dans le passé et le présent, donc de l'*imminence* du surhumain du point de vue non plus de la représentation, mais de l'histoire de la volonté de puissance.

4 Nous reprenons ici les conclusions de D. Godbout (2008, p. 100-101), qui s'appuie sur le *FP été-automne 1882*, 3 [1 (§ 278)].

L'histoire scientifique, d'abord envisagée comme *représentation*, c'est-à-dire connaissance du passé tel qu'en lui-même, dévitalise le philologue rachitique, suscite le sentiment d'épigonisme et celui, corrélatif, de l'absurdité du flux qui emporte tout dans son néant, tant qu'elle n'est pas pensée comme une mise en perspective du flux qui permet de s'accaparer ses forces formatrices pour résister à sa puissance de néantisation, ainsi que le permet la morphologie, et la réévaluation généalogique qui en découle.

L'histoire personnelle, qui prend la forme du récit de soi, est d'abord focalisée sur la *représentation* des errements du passé (avec son lot de remords et de regrets) et sur son irréversibilité (nostalgie), avant de comprendre le caractère perspectiviste des *Stimmungen* qu'elle suscite. Ces tonalités de l'âme ne sont pas exhumées depuis les profondeurs du passé aboli, mais *réactivées* à partir de celles du présent qui se raconte le passé pour le réactualiser. Cette vaste falsification révèle une autre vocation de l'histoire réflexive : la recomposition d'une mémoire idiosyncrasique de la volonté de puissance.

L'analyse est ainsi interminable, du point de vue de la représentation, mais elle est achevée, du point de vue de la volonté de puissance, chaque fois que celle-ci parvient à retrouver un rapport congru entre la pensée et l'action en réactivant l'unité instinctive de l'une et de l'autre – ce que Nietzsche avait d'abord appelé, avec Schiller, la naïveté. Interminable, l'auto-analyse de l'histoire du nihilisme européen ne l'est que du point de vue de la conscience qui s'est désolidarisée du corps. Achevée, elle l'est dans la mesure où cette conscience en vient à fonctionner comme instrument de la vitalité ; elle l'est chaque fois que la volonté de puissance crée, s'il est vrai que les grandes œuvres d'art, comme les grands événements, échappent à l'histoire et s'élèvent à l'éternité, lorsqu'ils recomposent l'unité anhistorique d'Apollon et de Dionysos. Cette infantilité nouvelle de la conscience est à la fois une grâce et un danger : *infans*, elle crée, par-delà les antinomies du langage, des œuvres dont le sens est ineffable par excès – elle n'a pas besoin de parler pour que l'on parle indéfiniment d'elle ; mais elle présente ce faisant le risque pour la rationalité de s'engloutir dans le corps qui l'instrumentalise – infantilité du corps mutique.

POÉTIQUE DES HISTORICITÉS

C'est dire aussi que le sens de la *Selbstüberwindung* est le sens historique de Nietzsche, son sixième sens qui lui permet de mettre à l'épreuve de l'*agôn* jusques et y compris le discours de la métaphysique et de la philosophie de l'histoire, en manipulant les *Weltaschauungen* comme autant de représentations susceptibles de devenir des instruments pour la volonté de puissance. C'est ainsi que la métaphysique d'artiste est déjà une reprise parodique qui entreprend de se déprendre de son modèle en singeant ses procédés tout en les dénonçant comme fictionnels. Pour rester plus sobres : la métaphysique d'artiste se désigne elle-même et désigne ainsi toute image du monde comme une *stase philosophique par provision*, qui ne *vaut* à titre de représentation qu'autant qu'elle *fonctionne* comme instrument de conversion de la volonté de puissance.

Cela signifie, en somme, que le caractère performatif de l'historicité poétique *déjuge* ses contenus thétiques. Elle nous dit : voilà comment le monde est constitué, et en même temps elle nous signifie que la manière dont elle dit comment le monde est constitué, quant à elle, reste à constituer. Voilà pourquoi l'historicité poétique *relève déjà en acte de l'historicité scientifique* que conquiert patiemment la philosophie historique, dont la morale par provision se fonde sur la vertu de modestie nommée ultérieurement probité.

Il est alors bien compréhensible que l'attitude de Nietzsche à l'égard de son passé de « métaphysicien » soit ambivalente.

Du point de vue des thèses et de la systématicité, d'une part – tout ce que Nietzsche appelle la « construction » –, l'historicité poétique est bel et bien *périmée, ringarde, non-scientifique et même nihiliste*, puisqu'elle répond encore à l'appel d'une explication, fut-elle illusoire, plutôt que d'affirmer joyeusement l'absence de sens du devenir. D'où la rigueur parfois impitoyable de la critique rétrospective, surtout en 1876-1877.

Mais du point de vue des *forces formatrices* qui l'habitent et président à son édification, d'autre part – tout ce que Nietzsche appelle la « valeur de matériau », qui dicte les formes des édifices spéculatifs –, l'historicité poétique est résolument *inactuelle*, lorsqu'elle assume son statut historique précaire :

> *Erreur des philosophes.* / Le philosophe croit que la valeur de sa philosophie tient à l'ensemble, à la construction : la postérité la trouve dans la pierre avec laquelle il a construit et avec laquelle, à partir de là, on construit encore souvent et mieux : en somme dans le fait que la première construction peut être détruite et garde *pourtant encore* sa valeur de matériau[5].

Se savoir historique et l'accepter, voilà qui témoigne de ce que l'*èthos* du métaphysicien-esthète prend déjà à revers le *pathos* métaphysique qui le poussait vers l'Un originaire. Véritable chimère ontologique, l'historicité poétique assume l'obsolescence de toute image du monde, lors même qu'elle s'opiniâtre à reconduire la volonté d'éternité qui pousse chaque génie à imposer la sienne.

LES HISTORICITÉS DE NIETZSCHE : SUCCESSION, PROGRÈS, SYSTÈME ?

Sans doute les « images du monde » se succèdent-elles ainsi chez Nietzsche en vertu d'un mouvement historique congru à l'historicité du *Selbst* que configurent les aléas de sa volonté de puissance, et il serait séduisant de croire que Nietzsche *progresse*. Nous-mêmes, dans nos formulations, prenons parfois le risque de dire que la « philosophie historique » est conceptuellement plus élaborée que l'historicité poétique pour penser l'historicité des processus vitaux et culturels, et que l'historicité généalogique est elle-même un « progrès » encore, voire le faîte de la philosophie historique, lorsque la généalogie ne se contente pas de critiquer le positivisme, mais parvient à formuler une conception de l'histoire qui fait l'économie de la notion de finalité tout en fournissant une nouvelle axiologie.

Il serait tout de même paradoxal de reconduire les catégories téléologiques de la vieille philosophie de l'histoire et celle de progrès du jeune et vigoureux évolutionnisme positif pour décrire l'*évolution* des conceptions nietzschéennes de l'histoire. En réalité, il faut juger chaque historicité en fonctions de ses prétentions : ce serait un non-sens de comparer la finesse

5 *OSM*, § 201.

de l'explication des processus historique de l'historicité généalogique et le *deus ex machina* qui intervient dans l'historicité poétique pour rendre compte de l'histoire en fonction d'un invariant non-historique.

Si notre perspective s'est voulue « génético-*généalogique* », c'est dans la mesure où l'approfondissement *effectif et incontestable* de la conceptualité philosophique destinée à rendre compte des processus et des procédures historiques était chez Nietzsche d'autant plus remarquable qu'il invitait l'interprète à repérer les survivances de téléologie qui pouvaient le conduire lui-même à voir un *progrès* à l'œuvre dans la philosophie de Nietzsche. Dire : la généalogie est un progrès par rapport à la poétique de l'histoire, c'est adopter encore une « perspective de grenouille », autant sur la généalogie que sur la poétique de l'histoire, en jugeant l'ensemble de l'itinéraire de Nietzsche en donnant le primat à la *scientificité* des catégories philosophiques. Comme si cette scientificité n'était pas, en dernière analyse, le produit d'une puissance créatrice proprement poétique. C'est cette intrication, ce dosage subtil de l'élément scientifique et de l'élément poétique, qui fait varier la *perspective* de Nietzsche et par conséquent l'historicité qu'il privilégie. Nous autres, lecteurs et interprètes de Nietzsche, sommes dès lors sommés de reconnaître et de nommer la *perspective* depuis laquelle nous parlons, à plus forte raison si cette perspective est *génético-généalogique*.

Dans l'ordre apparemment progressif de la genèse qu'exhibe le philologue-philosophe doivent ainsi intervenir des ruptures de continuité qui insistent moins sur la coordination que sur la subordination des problématiques les unes aux autres, de façon à montrer par exemple que la solution poétique n'est jamais abandonnée par Nietzsche. La genèse est hantée par la généalogie dans la mesure où cette dernière rappelle incessamment que l'ordre de construction génétique du temps n'est qu'une des formes de l'historicité poétique, que valorise la volonté de vérité en taisant son fonctionnement poétique. En montrant au contraire qu'il n'existe pas de genèse parce qu'il n'existe aucune succession *partes extra partes*, mais uniquement un processus de transmutation de la volonté de puissance, la généalogie déboute y compris celui qui considérerait, en généticien, la généalogie comme le *terme* de la philosophie de Nietzsche.

DE L'INACTUALITÉ À L'ÉTERNITÉ

Ce que nous a appris la poétique de l'histoire, c'est que l'historicité des grandes productions de la culture, des grands événements et des grands hommes échappait à l'histoire envisagée comme processus, en résistant à l'obsolescence. Contre cette histoire de l'actualité, qui réduit finalement l'élément historique au simple *devenir* des phénomènes humains, Nietzsche n'aura cessé d'insister sur l'*irréductibilité* de la valeur à l'histoire entendue en ce sens : le sens historique qui désacralise et prétend réduire tout phénomène historique à des causes, des motifs et des conjonctures est encore immature, dans la mesure où la *grandeur* historique est inactuelle. Cela signifie simplement que la grandeur possède une valeur transhistorique, et constitue une ressource inépuisable de création. Ainsi que l'écrivait Barbey d'Aurevilly à propos de Napoléon, « [l]'âme des grands hommes est infinie, et la gloire de l'historien est d'éclairer un point de plus de cette infinité[6]. » Telles sont les grandes œuvres, ainsi que le reconnaît encore le § 506 d'*Aurore*, qui témoigne de manière éclatante que Nietzsche n'a jamais renoncé à l'idée d'inactualité, même si elle est désormais placée sous le signe de l'amour de l'éternité :

> Comment ? On devrait comprendre une œuvre exactement comme l'époque qui l'a produite ? Mais on a plus de joie, plus d'étonnement et aussi davantage à apprendre si on ne la comprend pas ainsi ! N'avez-vous pas remarqué que toute nouvelle œuvre bonne, aussi longtemps qu'elle reste à l'air humide de son époque, est à sa valeur la plus basse, justement parce qu'elle est encore imprégnée de l'odeur du marché, des antagonismes, des opinions les plus récentes et de tout l'éphémère qui passe du jour au lendemain ? Plus tard, elle se dessèche, son « actualité » s'éteint – et c'est alors seulement qu'elle prend son éclat profond, son parfum et même, si elle est en quête de cela, son calme regard d'éternité.

L'éternité : telle est bien l'aspiration la plus intime de Nietzsche tout au long de son œuvre[7]. La philosophie historique n'abolit aucunement l'aura inactuelle de la grandeur en examinant en amont ses conditions de production, mais s'interroge sur les modalités historiques par lesquelles

6 « Napoléon » in *Sensations d'histoire*, *op. cit.*, p. 383.
7 Voir à ce sujet la lettre à Ida Overbeck du 19 janvier 1882, *Corr. IV*, p. 162.

sont advenus des événements dont la portée est inactuelle, afin de promouvoir désormais *dans l'histoire présente* le renouvellement des forces créatrices qui ont rendu possibles les grandeurs passées.

C'est cette *captation* du passé que les historicités de Nietzsche ont essayé de penser en l'articulant à une poétique de l'avenir, captation qui parfois le dispute à une planification dont Nietzsche a perçu le caractère délétère dans le temps même où il se laissait lui-même capter par elle. L'essentiel demeure précisément que, pour échapper aux sirènes du messianisme, Nietzsche a élaboré des historicités qui ne retiennent de chaque instant que sa composante d'éternité et non la singularité contingente de leur apparition : l'histoire inactuelle ne raconte pas des successions mais postule l'itérabilité infinie de chaque instant créateur ; l'éternel retour est le nom de l'inactualité émancipée de la métaphysique d'artiste ; l'*amor fati* celui de l'éthique invitant à considérer dans chaque création apparemment contingente la nécessité non-historique du procès indéfini et continu de la force plastique, désormais appelée volonté de puissance ; surhumain enfin, le nom de celui qui parvient à s'élever à une telle perspective, non pas supra-historique, mais cosmique et pan-historique, dans la mesure où se récapitule en lui toute l'histoire – celle, du moins, des petits écrins d'éternité que l'on nomme événements créateurs.

Ce n'est donc pas par une saillie hors de l'histoire que l'éternité peut être atteinte, mais par *l'approfondissement du sens historique*, d'abord assujetti à l'esthétique, puis historicisé lui-même jusqu'à produire un nouveau sentiment historique, à la fois grandiose et périlleux : grandiose, en ce qu'il fait pressentir un nouveau sentiment d'humanité, celui d'une humanité à venir qui serait acquise à une éthique radicalement nouvelle et réjouissante ; périlleux, dans la mesure où il apparaît dans un climat de transition où la terre ferme s'est dérobée, ce qui rend le retour en arrière ou le fait de sombrer dans le nihilisme plus probables que la création de nouvelles valeurs.

Mais ce que comprend Nietzsche, c'est que cette auto-historisation du sens historique est un moment-pivot de l'histoire européenne, où la conscience théorique, qui avait d'abord œuvré à la dissociation de la *theôria* et de la *praxis*, est en passe d'accéder à une conscience à la seconde puissance en reconnaissant modestement son substrat pulsionnel, son enracinement pratico-éthique. La conscience se remet ainsi elle-même

à sa place, pour ainsi dire, ce qui signifie que la conscience historique a atteint un degré de probité tel que le sens historique est désormais le sentiment de l'historicité de la conscience. Magnifique mouvement, qui signifie que l'histoire européenne est elle-même l'histoire de la formation et de l'autodestruction du sens historique.

À tel point qu'il arrive à Nietzsche de suggérer que l'aboutissement du sentiment historique, à notre époque qui est celle de la comparaison, consisterait, du moins dans un premier temps, à retrouver, en deçà des falsifications théoriques produites tout au long de l'histoire du nihilisme européen, l'*amor fati* du Christ :

> Notre privilège : nous vivons à l'époque de la *comparaison*, [...] nous sommes la conscience que l'histoire a d'elle-même en un sens absolu... / Nous jouissons, nous souffrons autrement : la comparaison d'une pluralité inouïe constitue notre activité la plus instinctive... / Nous comprenons toutes choses, nous vivons toutes choses, nous n'éprouvons plus aucun sentiment hostile...Que nous-mêmes en ayons à pâtir, notre accueillante et même aimante curiosité se précipite sans appréhension sur les choses les plus dangereuses... / « Tout est bien » – nous avons de la peine à nier... / Nous souffrons quand nous avons l'inintelligence de prendre parti contre quelque chose... / Au fond, nous autres savants d'aujourd'hui remplissons au mieux la doctrine du Christ[8] - - -

C'est cette autodestruction du sens historique que Nietzsche diagnostique et thématise, en même temps qu'il cherche à la précipiter, en élaborant les différentes historicités que nous avons examinées. C'est dire, en somme, qu'il a accompli la tâche qu'il s'était donnée dans la *Deuxième considération inactuelle*, en retournant le dard du sens historique contre lui-même, jusqu'à ce que le savoir devienne un pouvoir et une puissance éthiques.

C'est sur ce point que nous conclurons, en rappelant ce que l'examen des historicités de Nietzsche, envisagé du point de vue de « l'ouvrier de la philosophie », a pu nous apporter :

> *Où l'on s'exerce par la science au pouvoir, non au savoir.* La valeur d'avoir pendant quelque temps pratiqué avec rigueur *une science exacte* ne réside pas précisément dans ses résultats : car ceux-ci, comparés à l'océan de ce qui vaut d'être su, n'en seront qu'une goutte infiniment petite. Mais on en retire un surcroît d'énergie, de logique déductive, de ténacité dans l'effort soutenu ; on a appris à atteindre un *but par des moyens adaptés à ce but*. C'est en ce sens qu'il est très

8 *FP novembre 1887-mars 1888*, 11 [374].

précieux, en vue de tout ce que l'on fera plus tard, d'avoir été une fois dans sa vie homme de science[9].

Entre le savoir et le pouvoir – le sentiment de puissance – que la curiosité et la réflexion philosophique nous procurent, notre choix est fait : le savoir est, et doit devenir de plus en plus, un pouvoir. Peut-être est-ce enfin l'occasion de manifester notre aspiration à faire partie de ces historiens-philosophes heureux que Nietzsche appelle de ses vœux, si nous avions au moins pu faire valoir que ces historicités savamment ouvragées nous commandent, à partir du savoir du philologue, et avec le courage du libre esprit voyageur, de parvenir au pouvoir du généalogiste.

9 *HTH*, § 256.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES INÉDITES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

INÉDITS

Les éditions de référence utilisées pour les œuvres publiées sont indiquées en début d'ouvrage. Pour ce qui est des œuvres inédites, des choix de lettres et des leçons de Nietzsche, nous avons eu recours aux éditions suivantes (ci-dessous par ordre chronologique) :

NIETZSCHE, Friedrich, *Premiers écrits*, trad. J.-L. Backès, Paris, Livre de Poche, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich, *Écrits autobiographiques (1856-1869)*, trad. M. Crépon, Paris, PUF, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sur Démocrite (fragments inédits)* [1866-1868], trad. Ph. Ducat, Paris, Métailié, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sur la Personnalité d'Homère*, suivi de *Nous autres, philologues*, trad. J. Fillion, Paris, Le Passeur, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich, *Introduction aux leçons sur l'*Œdipe-roi *de Sophocle* (été 1870) ; *Introduction aux études de philologie classique* (été 1871), trad. M. Haar et F. Dastur, Paris, Encre Marine, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon* (1871-1876), trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, l'Éclat, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich, *Querelle autour de* La Naissance de la tragédie, éd. M. Dixsaut, Paris, Vrin, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich, *Rhétorique et langage* (1872-1873), trad. J.-L. Nancy et Ph. Lacoue-Labarthe, Chatou, La Transparence, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *Les Philosophes préplatoniciens*, texte établi par P. d'Iorio et présenté par P. d'Iorio et F. Fronterotta, trad. N. Ferrand, Paris, l'Éclat, 1994.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Le Service divin des Grecs* (1875), trad. E. Cattin, Paris, L'Herne, 1992.